11.1.91

Digitized by Google

DIVI
THOMAE
AQUINATIS
DOCTORIS ANGELICI
ORDINIS PRAEDICATORUM

OPERA.

-II. I. 31

EDITIO ALTERA VENETA

ad plurima exempla comparata, & emendata.

ACCEDUNT

Vita, seu Elogium eius a IACOBO ECHARDO diligentissime concinnatum,
& BERNARDI MARIAE DE RUBEIS in singula Opera
Admonitiones praeviae.

TOMUS VICESIMUS TERTIUS

complectens reliquas supra c. SECUNDAE SECUNDAE PARTIS
SUMMAE THEOLOGICAE quaestiones.



VENETIIS, MDCCLVI.

Cudebat SIMON OCCHI

EX PRIVILEGIO EXCELLENTISSIMI SENATUS.

Digitized by Google

Digitized by Google

FR. JO. FRANC. BERNARDI MARIAE
DE RUBEIS
ORDINIS PRAEDICATORUM
ADMONITIO PRAEVIA

De integra Sancti Thomæ immunitate a plagio, quo Theologica quadripartita Summa, ac Summa quædam Virtutum Alexandri Halensis, nimia confidentia ab eodem Aquinate surreptæ dicuntur, expilatæque, adversus Lucam Wadingum, & Joannem de la Haye.

CAPUT I.

Alexandrum Halensem a S. Thoma Aquinate expilatum, excogitarunt Lucas Vvadingus, & Joannes de la Haye. Nihil de Summa Halensis quadripartita adduci potest, quod ab Aquinate surreptum fuerit. Joannis Gersonii locus castigatus, & expositus.

I. Nondum plagii notam, qua S. Thomam Aquinatem superiore in Dissertatione immunem pronunciavimus, integre detersam, penitusque detritam, inquiunt. Convulsa fuerit difficultas, quæ *Theologicam Summam* Aquinatis ex *Morali Speculo* Vincentii Bellovacensis decerptam opponebat: adhuc fontes alios indicant Lucas Vvadingus, & Joannes de la Haye, ex quibus integras Quæstiones, plurimosque Articulos in suam Thomas derivaverit Summam Theologicam.

Vvadingus profert *Summam Virtutum*, nescio quam, ab Alexandro Halensi elucubratam, veluti *Summæ suæ Theologicæ, in quatuor partes distributæ, supplementum*: quam noster Aquinas, dum simili operi concinnando operam daret, adhibuerit, defloraverit, expilarit. Ad annum M.cc.xlv. num. xxvii. edit. Rom. 1732. fol. sic habet ille: „ Quod si „ quis opinionem præferre vellet rationi, (&) dicat, *Speculum Morale* „ alicujus esse posterioris & Vincentio, & Thoma auctoribus: nihil sal„ vat, nec huic accrescit quod alteri surripitur: quia *Summam Virtutum* „ esse constat Alensis utroque antiquioris, estque ipsius Auctoris fide *Sup„ plementum* 3. partis, juxta ea quæ promisit *de Virtutibus* 3. p. q. 26. q. „ 61. & 68. & nullibi nisi in *Summa Virtutum* exhibentur, cujus Auctor „ continuationem & ordinem ejus ad Tertiam Partem primis verbis sic „ exprimit: *Habito ergo*, inquit, *de gratia gratum faciente & gratis data* „ *sermone, consequenter dicendum est de virtute*. " Quo loco 1. permittit Vvadingus, ut *opinio* illa præferatur, quæ *Speculum Morale* fœtum existimat Auctoris & Vincentio Bellovacensi, & Thoma Aquinate posterioris: quamquam *non opinio*, animadvertente Echardo, *prælata rationi* dici debet, verum *depulsis tenebris manifesta veritas, quæ rationis est regula*. Superiorem Dissertationem nostram consule. 2. *Summam Virtutum* obtrudit, quam instar *Supplementi Tertiæ Partis* Summæ Theologicæ compo-

Digitized by Google

fuerit Alexander de Hales, utroque, Bellovacensi, & Aquinate, *antiquior*: vita quippe mortali anno 1274. migravit Sanctus Thomas, non ante annum 1263. obiit Vicentius Bellovacensis, & anno 1245. jam ad plures abierat Alexander de Hales. 3. Hanc ergo *Summa Virtutum*, tot ante Aquinatis obitum annos ab Halensi scriptam, *verbotenus plene Secundæ Secundæ* ipsius Aquinatis *insertam*, Vvadingi sententia est, quam eodem loco numero superiore XXVI. confidentissime pronunciat.

Symbolam jam affert Joannes de la Haye in Vita Alexandri Halensis, quam præfixam ejusdem Alexandri Commentario *in Apocalypsim*, Parisini typi præstant anno 1647. Nihil hæsitans adseverat ille, in *Theologica* Sancti Thomæ *Summa* frequentius occurrere Scripturæ sententias, Augustini aliorumque Doctorum Ecclesiæ testimonia, rationes etiam, ac doctrinæ fundamenta, & responsa, quæ pariter in Theologica Summa Halensis reperiuntur, *aut eadem*, *aut quasi eadem*, *quoad sensum*, *quoad substantiam*, *& aliqualiter quoad verba*, *aut non valde dissimilia*. Hanc Alexandri Halensis vitam videre, & expendere mihi non licuit: quæ vero ex ipsa decerpta sunt, profert Natalis Alexander in Opusculo de Titulo Præceptoris S. Thomæ, profert etiam Jacobus Echardus. Mens ergo Joannis de la Haye perspicue patet, non solum *Summam Virtutum*, quæ Alexandro Halensi tribuitur, verum *Theologicam* etiam ejusdem *Summam* ab S. Thoma Aquinate expilatam fuisse, ut suam ipse Theologiæ summam concinnaret.

II. Hanc primo loco subjicio examini partem controversiæ, quam videtur Joannes de la Haye induxisse. Plurima Thomam mutuatum esse ex ipsius Halensis *Theologica Summa*, contendis? Id vero quommodo probas? Quia eadem, inquis, Scripturæ loca, eadem testimonia Patrum, eademque doctrinæ fundamenta in utriusque, Halensis antiquioris, & junioris Aquinatis, reperiuntur Summa. Appositissimum est Natalis Alexandri responsum loco superius citato: „ scilicet Scripturam Sacram, ac „ Patres Doctor Angelicus æque non pervolverat ac Halensis? Æque „ admiranda vi ingenii objectiones non prævidebat? Numquid optima ratio, communis res non est? Si quid ponderis est in his Patris de la „ Haye ratiunculis, nullus erit Theologus, qui ab altero non sit dicendus accepisse: cum nemo sit, qui aliquibus Scripturæ Sacræ, & Patrum „ testimoniis non utatur, quibus in iisdem controversiis usus est alter. „ Nemo, qui momenta graviora ab Hæreticis objectari solita, vel trita „ in Scholis argumenta non diluat: propria quisque eruditione, ac methodo eadem tractans, discutiens, ac edisserens. [illegible]

Vagum istum argumentandi modum, elumbem dicas, & nugacissimum. Vagam utique, quæ proferri solent responsa, non ea vi & efficacia prædita fateor, quæ positam difficultatem elidant. Seligat Lahajus articulum quempiam ex Theologica Summa Halensi, qui cum pari Summæ Divi Thomæ articulo collatus idem appareat *quoad sensum*, *quoad substantiam*, *& aliqualiter quoad verba*, *aut non valde dissimilia*. Quod optamus, factum jam ab Adversario. *Articulum secundum* quæstionis 100. *partis primæ* S. Thomæ conferendum proponit cum *Articulo tertio* Membri primi Quæstionis 95. *partis secundæ* Theologicæ Summæ ipsius Halensis: quos adeo verbis, ac sententiis putat similes, ut alter ex altero decerptus fuerit; junioris nempe Thomæ articulus ex articulo senioris Alexandri.

Propositam utriusque loci collationem recusare non licet. Utor ego Romana Operum S. Thomæ editione anno 1570. confecta fol. Utor etiam Quadripartitæ Alexandri de Hales Theologicæ Summæ editionibus, Norimbergensi 1481. & 1482. f. & Veneta 1575. & 1576. apud Franciscum Franciscium f. Apprime conveniunt ambæ, solo Quæstionum numero excepto,

cepto,

cepto, qui in editione Norimbergensi major est, minor in Veneta, prelo ut puto errante.

Apud S. Thomam.

Utrum pueri in statu innocentiæ nati fuissent in justitia confirmati.

Apud Halensem.

Sequitur inquirere, utrum (liberi) *essent heredes paternæ justitiæ, quantum ad justitiam confirmatam.*

Quam dilucide, concinnisque verbis propositus ab Aquinate status quæstionis! Obscurum, & implexum quis inficiabitur positum ab Halensi titulum? Quatuor opponit argumenta S. Thomas: quatuor etiam leguntur in Halensi, quæ facile resolvi in sex possunt. Argumentum primum, quod ex auctoritate Gregorii Magni trahit Aquinas, in Alexandro desideratur: quæ sequuntur, longe differunt stylo, verbis, argumentationis modo.

1. „ Videtur, quod pueri in statu „ innocentiæ nati fuissent in justitia „ confirmati. Dicit enim Gregorius „ 4. Moral. (cap. 36. alias 31.) super illud Job, *Somno meo requiescerem: Si parentem primum nulla „ putredo peccati corrumperet, nequaquam ex se filios gehennæ generaret: sed hi, qui nunc per Redemptorem salvandi sunt, soli ab illo „ electi nascerentur*. Ergo nascerentur „ omnes in justitia confirmati.

2. „ Præterea Anselmus dicit in „ Libro, *Cur Deus homo* (cap. „ 18.) quod *si primi parentes sic „ vixissent, ut tentati non peccassent, „ ita confirmarentur cum omni propagine sua, ut ultra peccare non „ possent*. Ergo pueri nascerentur in „ justitia confirmati.

Apud Halensem post quatuor, vel sex memoratas objectiones, responsio sequitur, quæ argumento 2. a Thoma posito consona est. „ Ad hoc „ dicendum secundum Anselmum, „ quod si stetissent primi parentes, „ genuissent filios heredes paternæ „ justitiæ, quantum ad justitiam con„ firmatam: sed hæc confirmatio „ esset quantum ad justitiam origi„ nalem. Unde Anselmus libro 1. „ *Cur Deus homo* c. XVII. *Quamvis „ nondum proveherentur ad illam æ„ qualitatem Angelorum, ad quam „ perventuri erant homines, cum per„ fectus erat numerus de illis assu„ mendus; in illa tamen justitia, in „ qua erant, videtur quod si vixis„ sent, ut tentati non peccassent, ita „ confirmarentur cum omni propagine „ sua, ut ultra peccare non possent „ &c.* “

3. „ Præterea bonum est potentius, „ quam malum. Sed propter pec-

Apud Halensem objectio, quæ primo loco posita est, ita procedit: Quia

Digitized by Google

„ catum primi hominis consecuta „ est necessitas peccandi in his qui „ nascuntur ex eo: ergo si primus „ homo in justitia perstitisset, deri„ varetur ad posteros necessitas ob„ servandi justitiam.

„ Quia malum non est potentius in „ malum, quam bonum in bonum. „ Sed Adam peccando transmisit po„ steris necessitatem peccandi, sal„ tem venialiter: ergo videtur, quod „ stans sive proficiens transmisisset „ illis justitiam confirmatam.

4. „ Praeterea Angelus adhærens „ Deo, aliis, peccantibus, statim „ est in justitia confirmatus, ut ul„ terius peccare non posset: ergo „ similiter & homo, si tentationi „ restitisset, confirmatus fuisset. Sed „ qualis ipse fuit, tales alios gene„ rasset: ergo & filii confirmati in „ justitia nascerentur.

Ob. 2. „ Item Angeli stantes, sta„ tim confirmati sunt. Si ergo me„ ritum Adæ non fuisset minus, „ quam meritum Angeli, quod pa„ tet per hoc quod non erat tantæ „ fortitudinis: videtur quod ipse, „ si stetisset, statim esset confirma„ tus. Sed tales filios generasset, „ qualis statim fuisset: ergo &c.

Verba, stylus, ac sententiæ nitor longe differunt: ipsumque, quod est objectionis momentum, non idem apud utrumque. Pro hac quæstionis parte, quæ *justitiam confirmatam* filiorum spectat, pergit Halensis depromere argumenta ex aliis Anselmi verbis, & ex Philosophi auctoritate, ac rationum fundamentis: quæ non habet Aquinas. Affert hic vero in Argumento prolusorio, vulgo *Sed contra*, Augustini sententiam, qua sibi viam paret ad quæstionem dirimendam: eodemque utitur testimonio Halensis, quod ipse demum deserit.

„ Sed contra: quod Augustinus „ dicit 14. de Civitate Dei (c. 10.) „ *Tunc felix universa esset humana* „ *societas*, (sensum habes non lit„ teram,) *si nec illi, scilicet primi* „ *parentes, malum in posteros traji*„ *cerent: nec quispiam ex stirpe eo*„ *rum iniquitatem committeret, quæ* „ *damnationem reciperet*. Ex quo da„ tur intelligi, quod etiamsi primi „ homines non peccassent, aliqui *ex* „ *eorum stirpe* potuissent *iniquitatem* „ *committere*: non ergo nascerentur „ in justitia confirmati.

Apud Halensem: „ Contra Au„ gust. XIIII. de Civitate capit X. „ *Quam felices erant* (primi homi„ nes) & *nullis agitabantur pertur*„ *bationis animorum*, (&) *nullis cor*„ *porum lædebantur incommodis!* *Tam* „ *felix universa societas esset huma*„ *na, si nec illi malum, quod etiam* „ *in posteros trajicerent* (trajecerunt:) „ *nec quispiam ex* (eorum) *stirpe* „ *iniquitatem committeret, quæ dam*„ *nationem reciperet*. Ex hoc verbo „ Augustini videtur, ad hoc quod „ posteri primorum parentum stetis„ sent in prima felicitate, necesse „ fuisse quod nec parentes eorum, „ nec illi peccarent. Ex quo vide„ tur, quod si parentes stetissent, „ quod adhuc posteri peccare po„ tuissent: ergo poterant esse alieni „ a paterna justitia, & ita non esse „ heredes justitiæ confirmatæ.

Tum quæstionem dirimit Doctor Angelicus: *Respondeo dicendum*, inquiens, *quod non videtur possibile, quod pueri in statu innocentiæ nascerentur in justitia confirmati*. Hanc ille, quam delegit sententiam, solidissimis argumentorum momentis probat, ac evincit: nihilve eorum, quæ differit,

Digitized by Google

rit, five fenfum, five fubftantiam, five verba fpectes, apud Halenfem reperitur. Imo Francifcanus Doctor poft allatas objectiones, *Refponfionem* pro ajente parte fubjicit: in qua Anfelmi fententiam fuperius allatam profert, additque Boetium, & Auguftinum Libro 14. de Civitate Dei Cap. 1. ipfiusque demum Auguftini teftimonium ex eodem de Civitate Libro Cap. 10. defumptum fic interpretatur: *ut felix effet focietas humana, fi primi parentes non trajicerent malum in pofteros: quia tunc nec aliquis de pofteritate iniquitatem committeret. Quod autem*, inquit, *fubditur*, (quæ damnationem reciperet,) *nota eft expreffionis: quia omnis iniquitas in ftatu illo damnationem induceret*. Senfum inducit nempe, præpofterum, & ab Auguftini mente longe diffitum. Adverfa argumenta quatuor folvit Sanctus Thomas, ut fententiæ negantis veritas confirmetur, & elucefcat: eademque, fcilicet fecundum, tertium, & quartum, ita folvere nititur Halenfis, ut in problemate tamen fiftat. Sed ipfæ demum folutiones differunt apud utrumque & verbis, & fenfu, & fubftantia.

„ Ad 2. dicendum, quod Anfelmus hoc non dicit afferendo, fed opinando: quod patet ex ipfo modo loquendi, *Videtur quod fi vixiffent*. "

Apud Halenfem: „ Sunt autem quidam, non acquiefcentes fententiæ Anfelmi, dicentes: quod femper geniti fuiffent filii in ftatu illo in poffibilitate peccandi; quod videtur fentire Hugo de S. Victore. "

„ Ad 3. dicendum, quod ratio ifta non eft efficax, quamvis per eam Anfelmus motus fuiffe videatur, ut ex ejus verbis apparet. Non enim fic per peccatum primi hominis ejus pofteri neceffitatem peccandi incurrunt, ut ad juftitiam redire non poffint: quod eft tantum in damnatis. Unde nec ita neceffitatem non peccandi tranfmififfet ad pofteros, quod omnino peccare non poffent: quod eft tantum in Beatis. "

Apud Halenfem: „ Dicendum, quod neceffitatem peccandi dupliciter poteft intelligi aliquis habere, aut quod neceffe habet in peccato permanere. Primo quidem modo reperitur neceffitas in ftatu naturæ humanæ poft lapfum: fed fecundo modo, in ftatu ruinæ Angelicæ. Si quis recto intellectu velit arguere, ex hoc non habebit; quod Adam fi obedivifíet, neceffitatem habuiffet permanendi in juftitia, ficut habent Angeli, qui non poffunt labi: fed quod ftatu illo manente, neceffe effet, ipfum in aliquod opus bonum & laudabile exire. Et hoc utique verum eft, quia ficut ftatus naturæ corruptæ ponit defectus, & deordinationes; fic ftatus ille requireret rectas, & ordinatas operationes, & cogitationes, numquam enim homo in ftatu innocentiæ otiofus fuiffet. "

„ Ad 4. dicendum, quod non eft fimile de homine, & Angelo. Nam homo habet liberum arbitrium vertibile & ante electionem, & poft: non autem Angelus, ficut fupra dictum eft (Q. 64. art. 2.) cum de Angelis ageretur. "

Apud Halenfem: „ Ad illud, quod objicitur de Angelis &c. dicendum, quod non eft fimile: & hoc diffufius habet explicari, cum agitur de irremediabilitate peccati Angelici. Sed nunc fufficit tantum dixiffe, quod ratione „ no-

Digitized by Google

„ nobilitatis, & simplicitatis, & incorporeitatis, ac Deiformitatis naturæ Angelicæ, quæ nullum habebat retardans, & ratione status merendi sunt præfixi, sicut ajunt Damascenus, & Augustinus: Angelus statim in primo conflictu fuit confirmatus in bono, vel obstinatus in malo. Homo vero, quia erat alterius conditionis, sicut per demeritum non fuit in malo obstinatus, secundum quod patet, nec in se, nec in posteris: sic non fuit in bono confirmatus. Ideo non oportuit, ipsum justitiam confirmatam in posteros transfudisse.

En utriusque Articuli diligentem collationem, quam tibi sisto, Lector humanissime. Articulum Thomæ ex Articulo Alexandri decerptum contendit Johannes de la Haye, *quoad sensum*, *quoad substantiam*, *& aliqualiter quoad verba*, *aut non valde dissimilia*. Nihil aliud colligi posse ajo ego, nisi eamdem ab utroque, Halensi, & Aquinate, versari quæstionem: quod alii fecere ejus ævi Theologi. Non eadem occurrunt verba, nec *aliqualiter*, nec *non valde dissimilia*. Primum adversum argumentum cum responsione desideratur integrum in Halensi. Desunt etiam ejus, quæ *Corpus* vocari solet, *verba*, *sensus*, *substantia*. Tres alias objectiones fateor, si rem ipsam spectemus, easdem legi in utroque: at non idem apparet in utroque argumentationis momentum, neque solus ante Thomam easdem adhibuit Alexander. Suas uterque solutiones affert: quæ invicem collatæ longe differunt & verbis, & sensu, & substantia. Styli denique nitor ubique fulget in Articulo S. Thomæ: obscura sunt, & implexa omnia in Articulo Alexandri. Augustino duce, quæstionem solvit ac dirimit ille: Augustinum deserit iste, ac problematice differit. Animi candorem postulo & oculos, ut quisque judicet, Articulum Aquinatis dici non posse ex Halensis Articulo decerptum, expilatumque.

III. Judicium opponunt, quod inquiunt a Joanne Gersonio latum, Doctore Theologo, & Cancellario Parisiensi, judice æquissimo. Epistola ab eo missa Lugdunum cuidam Fratri Minori anno 1426. In laudem Doctrinæ S. Bonaventuræ, prostat Tomo I. editionis Antvverpiensis, ut legitur, anno MDCCVI. curatæ f. col. 117. In qua hæc habentur: „ De qua „ (*doctrina Fratris Alexandri de Hales*) fertur respondisse *Sanctus Thomas*, dum inquireretur ab eo, quis esset optimus modus studendi Theologiam: respondit, exercere se in uno Doctore præcipue. Dum ultra peteretur, quis esset talis Doctor: *Alexander de Ales*, inquit, Testor, „ me ita legisse pridem in Tractatu quodam *de Visione beata* contra Joannem XXII. Testantur scripta ejusdem Sancti Thomæ, maxime *Secunda Secundæ*, quam intimum sibi fecerat & familiarem illum, quem laudabat, Doctorem Alexandrum. “ Gersonii locum, quem opponis, lego, perlego, pondero: idque unum extundi posse consentio, Halensis opera habuisse in pretio Aquinatem: seque ipsum ad Summæ Theologicæ opus elucubrandum comparantem, sicuti plurimos aliorum libros, ita Quadripartitam Alexandi Summam evolvisse: rejectisque subtilitatibus minime Theologo dignis, doctrinam solidam, quam in Halensi deprehendere sibi videbatur Gersonius, ubique in sua Summa, maximeque in Parte *Secunda*

Secun-

Digitized by Google

Secundæ partis, ut idem notat Auctor, consectatum esse. Eo namque loci Parisiensis Cancellarii scopus est, ut Lugdunensem Minoritam ab vehementiore in subtilem Scotum studio retraheret, ipsumque induceret ad S. Bonaventuræ & Alexandri Halensis lectionem, quos eruditiores gravioresque Theologos existimabat. Ipsam epistolam consule.

Si quid amplius a Gersonio scriptum, imputatumque Aquinati plagium velint, id oppido est, quod a vero longissime aberrat: quod neque historiolæ ab eodem Gersonio allatæ fide, neque ipsius Parisiensis Doctoris auctoritate satis fulciri potest. Verba illa, *De quo* (Halensi) *fertur respondisse S. Thomas*, historiæ veritatem multum elevant: utpote quæ rem vulgi rumore jactatam, non certam exploratamque, plerumque significent. Quis deinde fuerit Auctor ille Tractatus cujusdam *De Visione Beata*, qui prædictam historiam narrare dicitur? Ignota ejus professio, ætas ignota, ac ignota demum occasio ob quam in Theologico Tractatu rem hanc inseruerit, fidem detrahere narrationi valent. Gesta præterea, dictaque Thomæ, diligentius perquisita, collegerunt, scriptoque mandata tradidere posteris Ptolomæus de Luca, Guillelmus de Tocco, Nicolaus Trivetus, Bernardus Guidonis, plures alii: ejusdemque historiolæ vola nulla apud eos, nullum vestigium.

Quod ipse Thomas *de optimo studendi modo* percontatus, responsum consiliumque dedisse fertur, *exercere se in uno Doctore præcipue*, refelli validissime potest ipsius Thomæ exemplo: quem peritissimum, maximeque versatum in multiplici librorum lectione, quotquot illi præsto esse poterant, ejus Opera perspicue evincunt. De lectionis copia in Aquinate, & inexausta industria, quam etiam commendat Jacobus Bruckerus, licet Sancto Doctori parum amicus, in Historia critica Philosophiæ, in alia mihi diligentius agendum Dissertatione.

Quid est vero, quod adhuc hæreamus? Si quid ab Alexandro accepit surripuitque Thomas, loca expilata digito monstrentur: impositusque liti, & controversiæ finis erit. Articulum tertium Membri primi Quæstionis 95. secundæ partis proponit Lahajus: ex quo suum Aquinas confecerit Articulum secundum Quæstionis 100. primæ partis. Jam utrumque numero superiore e regione Articulum ob oculos posuimus, ut diligens & accurata institui collatio posset. Quid inde vero confectum? Oculos & animi candorem postulavimus, iterumque postulamus, ut quisque propria inspectione, proprioque experimento edoctus, ferat sententiam, nihil inter utrumque simile reperiri aut verbis, aut sensu, aut substantia. Haud me latet, alios quosdam ab eodem Lahajo articulos proponi conferendos: „ at si gustum Lector habere voluerit, (fidens ac tutus loquor cum „ Echardo,) utrumque & Thomam, & Halensem conferat: experietur- „ que, non solum in aliis, sed & in his, quæ plane eadem asserere La- „ hajus audet, ne lineolam quidem S. Thomæ, verbis totidem apud al- „ terum legi. “

CAPUT II.

Perperam, ac temere Summa quædam Virtutum, Halensi tributa, obtruditur, quam Thomas expilaverit. Ab eodem Halensi Commentarii in Sententiarum libros, abjudicantur. Itemque Summa, quæ Destructoria vitiorum inscribitur.

I. Discrimen fuerit, illudque latissimum, Theologicam Sancti Thomæ Summam inter, ac Quadripartitam Summam Alexandri de Hales, atque inter utriusque Articulos, & Quæstiones: nondum tamen integer

Digitized by Google

plagii, ac purus evincitur Aquinas. *Intelligit quippe Gerson*, (inquit VVadingus ad An. 1245. num. 26.) *Summam virtutum*, *scriptam ab Alensi*, *familiarem potissimum fuisse Sancto Thomæ: ut quam verbotenus plene Secundæ Secundæ hujus insertam excepit:* illam nempe *Summam Virtutum*, quæ ab Halensi elucubrata, veluti *Supplementum Tertiæ Partis*, Quadripartitæ Summæ Theologicæ, *ipsius Auctoris fide*, dicitur (ut ipse addit VVadingus num. 27.) *juxta ea*, *quæ promisit de Virtutibus eadem Tertia Parte*, *Quæstione* 26. 61. & 68. & *nullibi nisi in Summa Virtutum exhibentur*. Superis gratias. Ultro fatentem habemus VVadingum, nihil ab Aquinate nostro acceptum de *Summa Quadripartita* Halensi. Aliud Opus ab eodem dicitur confectum Halensi, *Summa virtutum* inscriptum, quod *verbotenus plene Secundæ Secundæ inseruit* Thomas: quodve intellexerit loco citato Gersonius.

Ad Cancellarii Parisiensis mentem quod attinet, non aliud ipsi obversatum fuisse Halensis opus, pronum est intelligere, nisi quod vulgatissimum omniumque manibus tritissimum erat, *Theologicam* nempe *quadripartitam Summam*. Favet Gersonianæ Epistolæ scopus, ut *Doctores isti duo*, *Alensis & Bonaventura*, qui *videbantur quasi sepulti cum illis*, *quorum non est memoria amplius*, excitarentur in Scholis apud Fratres Minores: quo plane evincitur, Gersonii consilium fuisse, ut Bonaventuræ Commentarios, aut Halensis Theologicum Quadripartitum opus, in quibus gravem & solidam traditam doctrinam, commendabat, ipsi Fratres Minores amplecterentur. Non acquiescit VVadingus: intellectamque a Gersonio putat *Summam* quamdam *Virtutum*, quam ipse Halensis elucubraverit: indeque colligi posse arbitratur, hocce illud opus esse, quod spoliaverit Aquinas, suamque in Summam, maximeque *Secundam Secundæ*, plene & verbotenus corraserit. Age vero: paucis finiri lis tota potest. In medium tandem aliquando hæc Summa proferatur. Germanum Halensis fœtum esse, probetur: diligens ejusdem instituatur collatio cum Summa Divi Thomæ, maximeque cum Secunda Secundæ: proprioque experimento quisque deprehendat, num *Summam* illam *Virtutum* Operi suo Theologico *verbotenus plene* inseruerit Aquinas? Quid vero? Neque hactenus tam necessaria ab ullo inita est collatio: neque ipsa *Virtutum Summa* in medium prolata, ut eadem institui collatio queat.

Donec utrumque præstetur, neque ipsa peragatur, liceat nobis aut fictitiam credere prædictam Summam, aut fœtum esse cujusdam Recentioris, si quidem uspiam exstet. Hanc se vidisse numquam, lubens fatetur VVadingus: nec vidit eam Joannes de la Haye. Petrus ipse de Alva, qui se Bibliothecas Europæ omnes lustrasse jactat, nullibi suas in manus tam celebre venisse opus memorat. *Exstat*, inquit VVadingus, *Tolosæ MS. in Bibliotheca Fuxensi*. „ Quis non expectarat (reponit Echardus,) „ dicturum passim in Bibliothecis Ordinis Minorum servari? Aut saltem „ celebrem aliquam Europæ Bibliothecarum, Vaticanam, Venetas, Pa- „ tavinas, Florentinas, Regiam, & alias Parisienses, Anglicanas, Belgi- „ cas, Germanicas laudaturum? Sed (heu infeliciter!) nec in illis, nec „ in ipsa Fuxensi, quæ tota in Colbertinam transiit, invenitur: nam nec „ in ea a se visam quis, aut ex ea ab aliquo subreptam meminit, aut „ conquestus est. “

Esto desint Codices Mss. (pergit suam VVadingus causam orare,) *ea typis prodiit Parisiis* 1509. *& alibi*. Viderit ergo eam Doctissimus Minorum Annalista, legerit, contuleritque cum Theologica Sancti Thomæ Summa? Minime. Quomodo ergo & locum typorum, & annum indicet? Animadverte, Lector humanissime 1. antiquis omnibus librorum Nomenclatoribus, Henrico Gandavensi, Trithemio, Gesnero, Simlero, Eysein-

gre-

Digitized by Google

grenio, & omnium vetustissimo Nicolao Triveto in Chronico, hoc ignotum fuisse, quod obtruditur, Halensis opus. 2. Primum videri Possevinum, qui & Opus recenset, & anni 1509. editionem notat, sine loco typorum. 3. VVadingum esse, qui primus *Parisiense* prelum addidit: typographumque demum legi *Joannem Parvi* in Gallica de origine Typographiæ Historia Joannis de la Caille. Fama scilicet de Opere, deque Operis editione crevit eundo. 4. Possevinum excipientes, *Virtutum Summam* Halensi tribuisse, Bellarminum, Pitsæum, & Miræum, neque Codicibus Mss. indicatis, neque editionibus. 5. VVadingi demum ipsissima verba a Labbeo excepta, & a Guillelmo Cave: ut tota demum ad unum Possevinum fides redigatur.

Hinc aut fictitiam illud opus esse jam nemo non intelligit, aut falso tributum Alexandro Halensi, si quidem exstet. Dupinii judicium accipe in ejusdem Halensis elogio: *Je ne crois pas meme qu' on lui doive attribuer la Somme des Vertus, imprimee à Paris l'an* 1509. Negotium facessit nullum Joannis de la Caille fides, qui sua in Typographiæ Historia quamplurimos libros, non omnes a se visos, ipso teste, sed ex variis Bibliopolarum catalogis, qui ad nundinas mitti solent, descriptos recenset. Suppetias validiores non fert Possevinus, a quo suo in Apparatu lapsus plurimos pro humana infirmitate admissos notarunt Viri doctissimi. Commentarium *in Psalmos* adjudicavit primum Halensi, abjudicavitque doctior factus, ac germanum Hugonis de Sancto Charo fœtum agnovit.

II. Fuerunt etiam, qui præter *Summam quadripartitam* tribuerunt Halensi Commentarium *in Sententiarum libros*. Sed utrumque unum esse, idemque opus, invicte probat Natalis Alexander, collatione facta cum duobus Bibliothecæ Parisiensis Victorinæ Codicibus. Codex alter ipsam Halensis *Quadripartitam Summam* exhibet, ac præterea textum Magistri Sententiarum: in ejusque calce hæc habentur: *Primus liber Sententiarum, sive Summæ Theologiæ Domini Alexandri de Halis;* itemque *Tertius liber Sententiarum, seu Summæ Theologiæ, quem composuit Magister Alexander de Halis*. His Victorinis Codicibus addit *Sorbonicos*, aliosque Jacobus Echardus. Hinc compertum esse adnotat Natalis Alexander: „ Commentarios *in quatuor libros Sententiarum*, „ Lugduni *sub nomine Alexandri Alensis* excusos anno 1515. ut refert Pos„ sevinus in Apparatu, alterius Auctoris fœtum esse. " Hanc se diligenter lustrasse & expendisse editionem, testatur Casimirus Oudinus: docetque, nihil aliud in ea præstari, nisi *Summam* ipsissimam *Quadripartitam* Halensis.

III. Fuit demum, qui germanum fœtum laudati Alexandri de Hales existimavit *Summam destructoriam vitiorum*, quæ Venetiis edita prostat anno 1582. 4. & antea Parisiis per Petrum Levet expensis Johannis Cohelens, præfati Levet, & Michaelis Morin, tertio idus Aprilis 1497. Ex hujus editionis vetustæ calce adnotationem profert Oudinus, quæ sic habet: „ Insignis notabilisque compilatio, haud modicum cuique statui con„ ferens, omne genus vitiorum suis cum speciebus clarissime evidenterque „ eradicans, ob id non immerito *Destructorium* nuncupata, a quodam *Ale„ xandro nationis Anglicæ*, & cujusdam Fabri lignarii filio, maximam ad „ Ecclesiæ utilitatem *anno Domini* 1429. collecta. " Animadverte temporis notam, quæ præceps elidit eorum judicium, qui opus istud Halensi adjudicarunt, aut adjudicandum conjecere.

Quid? quod in eadem Summa ipse non raro citatur *S. Thomas*, & *Lyranus*, *Jacobus de Voragine*, *Joannes de Genua*, *Robertus Holkot*, *Ricardus Radulphi Armacanus*, quorum aliqui medietatem seculi quartidecimi transgressi sunt. Addo verba, quæ Partis primæ Capite 1. *de Peccato in communi* habentur. *Peccatum isto modo sumptum dicitur nihil, ut dicit S. Tho-*

Digitized by Google

mas de Veritate Theologiæ Libro 3. *Capite* 3. quod est nempe Opusculum falso tributum Aquinati. Eadem Parte 1. Capite 5. locus adducitur ex ipsius Thomæ Commentario *in Sententiarum libros*, & alibi ex ipsa Theologiæ Summa. Mirum ergo non esset, aut fingi potuisse *Summam* quamdam *Virtutum*, quæ Halensi tribueretur: aut ejus fœtum existimari simile quodpiam opus, quod alius Auctor confecerit.

C A P U T III.

Virtutum Summam nuspiam Halensis pollicitus est. Summæ Theologicæ Quadripartitæ examen instituitur. Eadem manca est, & imperfecta: colligiturque, Summam Virtutum non elucubrasse Halensem.

I. AT *Summam* istam *Virtutum* elucubrasse Alexandrum de Hales, instar *Supplementi* ad Tertiam *Summæ Quadripartitæ* Partem *constat*, (reponit VVadingus) *juxta ea quæ promisit de Virtutibus eadem Tertia Parte Q.* 26. *Q.* 61. *&* 68. Tria hæc sub oculos habeo loca, quæ indicantur. Factas ab Halensi pollicitationes lego, & expendo: promissam ab eo *Virtutum Summam*, ab ipsa *Quadripartita Summa* diversam, instar supplementi ad Tertiam Partem, pernego: ac ajo demum, promissa sua præstari ab Auctore, aliqua saltem, sin minus omnia, in eadem *Summa Quadripartita*.

Verba, quæ locis citatis habentur, in antecessum profero. Quæstionis 26. prologus est: „ Summa Theologicæ disciplinæ in duobus consistit, in „ *fide*, & *moribus*. Expeditis inquisitionibus pertinentibus *ad fidem*, ut „ de Redemptore; procedendum est ad inquisitiones pertinentes ad *mo-* „ *res*. Ad informationem autem morum concurrunt necessario *leges & præ-* „ *cepta*, ut ostendentia debitum boni faciendi, & mali vitandi: *gratia*, „ *& virtutes &c.* ut præstantia facultatem faciendi, & vitandi. Prima i- „ gitur pars inquisitionis moralis erit *de legibus & præceptis*: secunda *de* „ *gratia*, *& virtutibus*: tertia *de donis*, *fructibus*, *& beatitudinibus*. " Argumenta animadverte, de quibus acturum sese pollicetur Auctor. Fidem liberare suam incipit ipsa in Quæstione 26. quæ *tricesima sexta* errante prelo numeratur, *de Lege æterna*. Promissa pergit præstare Q. 27. *de lege naturali*: Q. 28. *de lege Moysi generaliter*: Q. 29. *de præceptis Decalogi in generali*: Q. 30. *de adoratione*: Q. 31. *de secundo præcepto Decalogi*: Q. 32. *de tertio præcepto Decalogi*: Q. 33. *de quarto præcepto*: Q. 34. *de quinto præcepto*: Q. 35. *de sexto præcepto*: Q. 36. *de septimo præcepto*: Q. 37. *de octavo præcepto*: Q. 38. *de ultimis duobus præceptis*: Q. 39. *de explanatione Decalogi*. Q. 40. *de legibus judicialibus, quantum ad personam judicis*: Q. 41. *de persona rei*: Q. 42. *de persona accusatoris*: Q. 43. *de testibus*: Q. 44. *de advocatis*: Q. 45. *de processu judicii*: Q. 46. *de legibus permissionis*: Q. 47. *de legibus punitionis*. Q. 48. *de præceptis judicialibus circa personas*: Q. 49. *de præceptis judicialibus circa possessiones*: Q. 50. *de præceptis judicialibus circa actiones*: Q. 51. *de decimis*: Q. 52. *de primitiis*: Q. 53. *de oblationibus*: Q. 54. *de cerimoniis in generali*: Q. 55. *de ratione cerimonialium &c.* Q. 56. *de numero & differentia cerimonialium*: Q. 57. *de observantia cerimoniarum circa immunditias*: Q. 58. *de vita Sacrificiorum legalium*: Q. 59. *de cessatione cerimonialium*. Datæ ab Halensi fidei partem plenissime expletam jam vides.

Quæstio sequitur 60. *de lege & præceptis Evangelii in generali*. Prologum profero: „ Consequens est, invocata Spiritus Sancti gratia, inquire- „ re de lege & præceptis Evangelii, cujus inquisitionis erit talis modus: „ ut primo quæramus in generali *de latione & conditionibus legis Evange-* „ *lii*: deinde vero in speciali *de præceptis*, *& consiliis Evangelii*. " In hac ipsa

Digitized by Google

ipsa Quæstione 60. *de lege & præceptis Evangelii in generali* differitur. Sexagesima prima sequitur Quæstio, quam secundo loco citat VVadingus, inscripta, *de lege Evangelii in speciali, ordinante primo motum irascibilem.* Quænam sint ab Halensi facta promissa, in Prologo continentur. Ejus accipe verba: „ Expletis inquisitionibus *de lege Evangelii in generali*, „ inquirendum est in speciali de sanctionibus legis Evangelii. Notandum „ igitur, quod sicut in lege Moysi sunt leges circa opera necessitatis, quæ „ sunt in præcepto, & circa opera supererogationis, quæ sunt in voto: „ sic lex Evangelii continet duas partes, *præcepta* in operibus necessita„ tis, & *consilia* in operibus supererogationis. Primo igitur inquirendum e„ rit *de præceptis Evangelicis*, secundo *de consiliis*. Item sicut præcepta „ legis Moysis in tres differentias distinguuntur, in præcepta moralia, „ judicialia, & figuralia; ita præcepta Evangelii in tribus partibus con„ tinentur. Prima pars erat Moralium, secunda Judicialium, tertia Sa„ cramentalium. Ideo isto ordine erit *de præceptis Evangelicis* inquiren„ dum: primo *de præceptis moralibus*, secundo *de judicialibus*, tertio *de* „ *sacramentalibus*. Item præcepta *moralia* Evangelii dupliciter sunt: nam „ quædam sunt *generalia* respectu omnium, ut ea quæ continentur in Ser„ mone Domini in Monte Matth. v. vi. & vii & Lucæ v. & vi. Quæ„ dam vero sunt *specialia* personarum præsidentium, ut præcepta quæ dan„ tur Apostolis Matth. x. & Lucæ ix. & x. Primo igitur erit inquiren„ dum de generalibus, secundo de specialibus seu particularibus. Item „ circa generalia præcepta procedet inquisitio secundum ordinem Evange„ licæ traditionis: in qua primo disponuntur præcepta *ad determinationem* „ *faciendorum, & vitandorum*; consequenter *ad ordinandam intentionem* „ faciendorum, & vitandorum. " Hoc loco suprema duo capita, quæ *ad generalia legis Evangelicæ moralia præcepta* spectant, pluribus quas indicat, pollicetur se quæstionibus illustraturum Halensis: promissaque exponere argumenta incipit, in ipsa Quæstione 61. in qua agitur *de lege Evangelii, in speciali ordinante primo motum irascibilem*. Ad sequentes procedit Auctor Quæstiones, 62. *de præcepto Evangelico ordinante motum concupiscibilem*. 63. *de præceptis Evangelii ordinantibus motum rationalem, & primo de prohibitione jurationis illicitæ*. 64. *de præceptis patientiæ respectu triplicis injuriæ*. 65. *de præcepto beneficentiæ, seu dationis*. 66. *de præcepto mutui*. 67. *de præcepto Caritatis*.

Ad quæstionem 68. devenimus, quam tertio loco indicat Vvadingus, acsi polliceatur Auctor in ea, se *Virtutum Summam* elucubraturum, tamquam *Supplementum* ad hanc Summæ suæ Quadripartitæ tertiam Partem. Titulus est, *de præceptis ordinantibus intentionem*. Hanc nimirum promiserat Halensis quæstionem in Prologo Quæstionis 61. *Item circa generalia* „ *præcepta* legis Evangelicæ, inquiens, procedet inquisitio secundum ordi„ nem Evangelicæ traditionis: in qua primo disponuntur præcepta *ad* „ *determinationem* faciendorum & vitandorum, consequenter *ad ordinan*„ *dam intentionem* faciendorum & vitandorum: Matth. v. *Attendite, ne* „ *justitiam vestram faciatis coram hominibus*. " Ejusdem quæstionis 68. prologum describo: „ *Attendite, ne justitiam vestram faciatis coram homini*„ *bus, ut videamini ab eis*. Matth. v. Hic disponuntur præcepta *ad ordi*„ *nandam intentionem* faciendorum, & vitandorum. Ordinatur autem „ tripliciter, quantum *ad rectitudinem*, quantum *ad simplicitatem*, & „ quantum *ad discretionem &c.* " Quæ sunt ejusdem quæstionis *tria Membra*, in alios Articulos tributa. In calce Articuli II. Membri III. hæc habentur: *& hoc sufficit de præceptis*. Quæstio sequitur 69. *de Gratia absolute considerata*. Hine palam fit, compertumque, promissa varia, quæ in Prologis quæstionum habentur, in hoc eodem Opere partim expleta

esse,

esse, non omnia: desiderantur quippe Quæstiones *de praeceptis Evangelii specialibus personarum præsidentium*, *de judicialibus*, *deque consiliis*, de quibus peracturum se, pollicitus fuerat Halensis in Prologo quæstionis 60. & 61.

Sed hæc ejus promissa lege, & expende. Summæ alicujus *de Virtutibus*, quam instar *Supplementi* ad hanc tertiam partem pollicitus Halensis fuerit, nulla mentio occurrit in locis a Vvadingo indicatis, nullum vel levissimum vestigium. Varia in allatis Prologis habentur ejus promissa: promissæque illæ Quæstiones partim pertractantur ab Auctore, partim prætermissæ sunt, utpote aut morte prævento, aut aliis implicito occupationibus.

II. Neque solum indicatæ, sed aliæ plures in hoc Halensis opere lacunæ patent: ut mirum fuisset, doctum prudentemque Auctorem, prætermissis illis, tempus in alio conficiendo Opere instar *Supplementi*, insumere voluisse. Verisimile fuerit-ne, Summæ suæ Quadripartitæ *Supplementum* scripsisse Auctorem; qui potius ut idem opus continuaret & perficeret, ratio postulabat?

Quod ajo, diligenti demonstrandum est ejusdem *Quadripartitæ Summæ* examine. De ipsa tertia Parte nondum subduco manum. Quæstionis 69. prologum accipe: „ Post tractatum de legibus & præceptis, quæ ad cognitionem cavendorum feruntur, & faciendorum; aggredientes inquisitionem de gratia & virtutibus, quæ conferunt ad eorumdem executionem, adjutorium divinæ gratiæ imploramus a Deo Patre & Domino Jesu Christo. " Hanc *de gratia & virtutibus* pertractationem pollicetur Halensis in Prologo quæstionis sextæ supra vicesimam. Pergit ille in Prologo quæstionis 69. „ Modus autem inquisitionis erit, ut imprimis *separatim de gratia* disputantes, *ad virtutes* secundum Theologicam & veram acceptionem, *dona*, *fructus*, *beatitudines* ordine congruo procedamus. " Acturum se *de donis* etiam, & *fructibus*, & *beatitudinibus* in citata Quæstione 26. promiserat.

Datam fidem liberat instituta Quæstione 69. *de gratia absolute considerata*. Q. 70. *de effectibus gratiæ*. Q. 71. *de cognitione gratiæ*. Quæstionis 72. prologus est: „ Inquisito *de gratia absolute*, inquirendum est de gratia *in comparatione*. Sciendum igitur, quod est gratia perficiens, & gratia reficiens: gratia sanitatis, & gratia curationis. Item gratia perficiens & sanitatis spiritualis creat *virtutes*, *dona*, *fructus*, *& beatitudines*: gratia vero reficiens, seu curationis ægritudinis spiritualis, dat vim *Sacramentis evangelicis*, quæ sunt medicinæ & remedia animarum. De *Sacramentis* vero in parte alia (scilicet Quarta Summæ Quadripartitæ) agendum est: *reliqua* vero præsentis sunt negotii. " Itaque in ipsa Quæstione 72. *de gratia* disseritur *in comparatione* ad virtutes, ad dona, ad fructus, ad beatitudines: Q. 73. *de gratia datis data* generatim: Q. 74. 75. 76. *de gratia gratis data homini propter se*, scilicet *de fide informi*, *de spe informi*, *de timore servili*: Q. 77. *de gratia gratis data ad honorem Dei*, *& utilitatem proximi*.

Hactenus *de gratia separatim* quæstiones agitavit Auctor, ut ipse in Prologo quæstionis 69. pollicitus fuerat. Tum se pertractaturum pollicetur ibidem de *virtutibus secundum Theologicam & veram acceptionem*, *donis*, *fructibus*, *& beatitudinibus*. At in opere Quæstio sequitur 78. *de Fide formata*: colligiturque ex Prologo, qui præfigitur, desiderari Quæstionem *de virtutibus in genere*. Prologi verba sunt: „ Post tractatum *de virtutibus in genere*, inquirendum est *de speciebus virtutum* secundum præassignatam differentiam, (scilicet secundum Theologicam & veram acceptionem.) " Lacunam patentem, & hiatum habes. Sequitur Prolo-

logus, quo promissæ ab Auctore quæstiones *de speciebus virtutum* continentur: „ Et primo agetur de Virtutibus Theologicis, quæ sunt virtutes „ ad finem, ut *fides*, *spes*, *caritas* &c. : consequenter vero de *virtutibus* „ *cardinalibus*, quæ sunt de his quæ sunt ad finem, ut *prudentia*, *justitia*, *fortitudo*, *temperantia*. Primo ergo quæretur *de fide*, secundo *de* „ *spe*, tertio *de caritate* &c. " Agit Auctor dicta Quæstione 78. *de fide formata secundum rem, & definitionem*: Q. 79. *de objecto fidei*: Q. 80. *de subjecto fidei*: Q. 81. *de passionibus consequentibus fidem*: Q. 82. *de articulis fidei*, & *Symbolis*. Hæc hujusce Tertiæ Partis postrema quæstio est: unde quamplures aliæ, ab Halensi promissæ, desiderantur Quæstiones *de Spe*, *de Caritate*, *de virtutibus cardinalibus*, *de donis*, *de fructibus de beatitudinibus*.

Otium ac tempus habuerit idem Halensis, ut in studia incumberet, atque conscribendis quæstionibus operam daret: cur ergo patentes in sua *Quadripartita Summa* hic & illic lacunas non expleverit, sed opus diversum instar *Supplementi* aggressus fuerit? Animadverte in ea Prologi in Quæstionem 78. verba: *Post tractatum de Virtutibus in genere, inquirendum est de speciebus virtutum* &c. Nimirum consilium Auctoris erat, ut expeditis quæstionibus de gratia sanctificante, deque *gratia gratis data*; a Quæstione 69. ad Quæstionem inclusive septimam & septuagesimam; ad alias Quæstiones procederet *de virtutibus in genere* primum, deinde *de speciebus virtutum*. Tractatum *de virtutibus in genere* non scripsit ille: hinc factum, ut in Quæst. 78. in qua de eisdem *virtutibus in genere* agendum fuerat, inquisitio *de Fide formata* instituatur, quæ prima est *virtutum species*. Sed ea rursum animadverte verba, a quibus exordiri *Summam Virtutum* adnotat Vvadingus: nempe, *Habito ergo de gratia gratum faciente*, & *gratis data sermone*, *consequenter dicendum est de Virtute*. Jam pronum erit conjicere, cuidam fortasse, qui prætermissam ab Halensi quæstionem *de Virtute in genere* observabat, incidisse in mentem, ut eo scripto Prologo modum indicaret, lacunas *Quadripartitæ Summæ* explendi, quin illud tamen supplementum scriptum editumque umquam fuerit. Illud utique haud scripsit, aut scribere cogitavit Alexander de Hales.

Ad alias *Quadripartitæ Summæ* partes, *Primam*, *Secundam*, & *Quartam* progredior, ut inito examine innotescat, num eas perfectas completasque elucubraverit Alexander de Hales, an imperfectas & abruptas lacunis reliquerit? Quo casu quærendum foret, an deficientes quæstiones in illa *Virtutum*, quæ obtruditur *Summa*, suppleverit omnes Halensis, an aliquas? Primam Partem examine verso, eamque integram deprehendo. Agit ipsa de Deo uno, ejusque attributis, deque Sanctissima Trinitate: absolviturque in editione Norimbergensi 1481. 1482. f. qua utor, quæstionibus quatuor supra septuaginta.

Alterius partis Prologum profero: „ Completis Tractatibus de his, quæ „ pertinent *ad speculationem Dei*, qui est factor omnis creaturæ; sequitur „ Tractatus de his, quæ pertinent *ad considerationem creaturæ*. Et primo „ de his, quæ pertinent ad ipsam creaturam, *in quantum est creatura*: „ deinde de his, quæ pertinent *ad lapsum*, sive *deteriorationem ejusdem*: „ tertio sequitur Tractatus *de reparatione*. " Duo priora, quæ proferuntur amplissima argumenta, in hac Secunda Parte institutis de more quæstionibus illustrantur.

Quæstiones porro numerantur novem supra nonaginta, quibus agit Auctor de creatura, *in quantum est creatura*. In centesima, quæ sequitur, incipit agere *de lapsu*, sive *deterioratione creaturæ*. Prologus est: „ Adjuvante gratia Jesu Christi, post considerationem eorum, quæ „ per-

„ pertinent ad creaturam, *inquantum est creatura ;* procedendum est ad „ considerationem eorum, quæ pertinent *ad lapsum* , sive *ad deterioratio-* „ *nem ejusdem*. Et quia deteriorativum creaturæ est *malum & peccatum*, „ quærendum est *de malo & peccato &c.* " Malum ergo, peccatumque generatim acceptum, tum singulas peccatorum species, ac vitia quæque, consueto *Quæstionum*, & *Membrorum*, & *Articulorum* ordine servato, exponit ac declarat. Postrema numeratur Quæstio *centesima octogesima nona :* ejusque ex Prologo compertum fit, mancam esse, & imperfectam hanc alteram *Quadripartitæ Summæ* partem. Laudati prologi verba sunt : „ Dictum est supra de criminibus, quæ *committuntur in Deum :* consequen- „ ter dicendum est de his, quæ *committuntur in proximum*. In quibusdam „ autem læditur proximus *in mente*, ut *scandalum :* in quibusdam læditur „ *in corpore*, sicut est *homicidium*, & quæ sunt illius generis sicut, sunt „ *duellum*, & *tirocinium*, Aliquando vero læditur *in possessione*, sicut est „ in *rapina*, & *usura*, & in *fraudulento contractu*, & *furto*. Primo autem „ dicendum est *de scandalo*. " Quo de vitio, peccatoque in ipsa differitur *centesima octogesima nona* quæstione : aliæque desiderantur Quæstiones omnes, in quibus agendum fuerat de *homicidio* , *duello*, *tirocinio*, deque *rapina*, *usura*, *fraudulento contractu*, *& furto*.

Tertiam partem jam accurato versavimus examine, pluresque in ea deprehendimus lacunas. Addendum est, prolixiorem primo loco Prologum occurrere : tum Quæstionem primam proponi cum Prologo brevi, in quo ipsa Quæstio in *Membra* , & hæc in *Articulos* dividuntur. Prologus hujusmodi prolixior prostat nullus in prima parte, nec in altera. Utraque initium ab quæstione prima ducit, cui brevis alter præfigitur Prologus cum *Membrorum*, & *Articulorum* partitione. Hic non abs re fuerit, si conjectemus, & hunc esse Theologicæ hujusce Summæ quempiam defectum. Prolixiorem ipsum Prologum describo : „... Inquisitio igitur catho- „ lica de his, quæ pertinent ad fidem, quadripartita est. Prima pars „ pertinet ad cognitionem *Substantiæ divinæ Trinitatis*, *& unitatis :* se- „ cunda *ad opera divinæ conditionis :* tertia *ad personam Salvatoris* in na- „ tura divinitatis, & natura humanitatis : quarta vero pertinet *ad Sa-* „ *cramenta salutis*, *& opera futuræ glorificationis*. Pertractatis igitur *dua-* „ *bus primis partibus* , pertinentibus *ad fidem conditoris ;* nunc acceden- „ dum est ad inquisitionem eorum, quæ pertinent *ad fidem Salvatoris*. Et „ primo circa *personam filii Dei* , qui est caput nostræ salutis per assum- „ ptionem nostræ humanitatis: deinde vero circa *Sacramenta nostræ salu-* „ *tis*, *& opera glorificationis* .... Adjuvante igitur sua gratia, hoc ordine „ prosequemur : primo *de Incarnatione*, *& assumptione :* secundo *de conce-* „ *ptione*, *& nativitate :* tertio *de gratia*, *scientia*, *& potestate ejus* : quarto „ *de merito*, *& voluntate :* quinto *de passione*, *& morte :* sexto *de descensu* „ *ad inferos*, *& resurrectione :* septimo *de ascensione ad cælos*, *& ad dexte-* „ *ram Patris sessione :* octavo *de adventu ad judicium Dei & hominis Jesu* „ *Christi* . " Hæc porro, quæ ad hominis reparationem pertinent octo capita, quinque & viginti Quæstionibus enarrantur accuratissime ab Auctore. Quæstio sequitur 26. cujus examen, sequiorumque, tum hocce numero, tum superiore initum est.

Quarta demum succedit pars, in qua, prætermisso Prologo prolixiore, ab ipsa Quæstione prima initium sumitur. Brevi, qui præfigitur, Prologo hæc habentur : „ Dictum est supra (Tertia Parte) *de Redemptore*, „ qui est *per gratiam* redemptor : nunc dicendum est de reparatione. Re- „ paratio autem, quædam est *per gratiam imperfectam :* quædam vero *per* „ *gratiam perfectam*, *sive consummatam* . Primo igitur tangitur de prima „ reparatione, secundo de secunda. Reparatio per gratiam imperfectam

„ est

Digitized by Google

„ est illa, quæ fit *per gratiam Sacramentorum*, ad quam procedendum „ est. " Quæstiones numerantur quatuordecim supra centum: quibus late differit Halensis *de Sacramentis in genere*, deque Sacramentis *legis naturæ*, & *legis scriptæ* usque ad octavam exclusive quæstionem. Ipsa quæstione 8. agitur *de Sacramentis legis Evangelicæ in genere:* tum *de Baptismo* usque ad quæstionem 24.: *de Confirmatione* ad 29. de *Eucharistia* ad 54. Quæ sequuntur reliquæ Quæstiones insumuntur omnes in exponendo Sacramento *Pænitentiæ*. Quæstionis 84. prologus est: „ Dicto de duabus „ partibus pœnitentiæ, scilicet *contritione*, & *confessione*; sequitur tertia pars, „ scilicet *de satisfactione*. Circa quam sic proceditur. Primo agitur *de* „ *satisfactione in communi:* secundo *in speciali*, scilicet de partibus illius; „ scilicet *oratione*, *jejunio*, & *eleemosyna*. " De hac satisfactionis parte, videlicet *eleemosyna*, agit Auctor in postrema quartæ partis Quæstione: unde perspicue innotescit, & hanc Partem quartam *Summæ Quadripartitæ* imperfectam esse, incompletamque. Desiderantur quippe Quæstiones *de Extrema unctione*, *de Ordine*, *de Matrimonio:* itemque desunt aliæ *de operibus futuræ glorificationis*, de quibus in hac Parte quarta se pertractaturum, pollicentem habemus Halensem in prolixiore Prologo, qui Tertiæ Parti præfixus prostat.

III. Quænam sit Quadripartita Alexandri de Hales Theologica Summa, jam tenes Lector humanissime. Manca illa est, imperfecta: habentque lacunas plurimas Secunda, Tertia, & Quarta Pars. An fuerit verisimile, Halensem incompletum hoc Opus relinquere voluisse, operamque locasse suam, ut opus diversum sub titulo *Summæ Virtutum* elucubraret, ipsumque conficere tamquam *Supplementum* quoddam vellet? In ipsa Tertia Parte lacunæ duæ ingentes patent: altera post Quæstionem 68. ubi agendum Halensi fuerat *de præceptis Evangelii specialibus personarum præsidentium*, *de præceptis ejusdem Evangelii judicialibus*, *deque consiliis:* altera post Quæstionem 82. quam juxta Auctoris promissa excipere Quæstiones debuerant *de spe formata*, *de caritate*, *de virtutibus cardinalibus*, *de donis*, *de fructibus*, *de beatitudinibus*. An lacunas istas omnes expleat Summa illa, quæ obtruditur, *de Virtutibus?* Cur ergo prima Prologi ejus verba describuntur, *Habito ergo de gratia gratum faciente*, & *gratis data sermone*, *consequenter dicendum est de Virtute?* Hæc alteram tantum, non priorem lacunam spectant. Nos porro doceant, quænam sint illæ Quæstiones, quæ in *Summa Virtutum* pertractantur? An de virtutibus *secundum Theologicam & veram acceptionem*, ut ipse ait Halensis 3. par. quæst. 96. in Prologo? An etiam secundum Philosophicam acceptionem differat? An argumenta illustret, quæ pertinent *ad dona*, *ad fructus*, *ad beatitudines?* An *de spe formata* differat, deque *caritate Dei*, & erga proximum? An quæstiones *de fide formata*, quæ in *Summæ Quadripartitæ* Tertia parte numerantur 78. 79. 80. 81 & 82. prætermittat Auctor in sua *Virtutum Summa*, an easdem novis curis pertractet? Hactenus vero hæc, & alia id genus frustra perquisita,

Digitized by Google

CAPUT IV.

Num Summæ prædictæ Theologicæ lacunas expleverit Guillelmus de Melitona? Plagium omne ab Aquinate removetur. Hunc in Schola Alexandri Halensis auditorem fuisse, refellitur.

I. NOndum satis. Morte præventum Halensem reliquisse imperfectam *Summam Quadripartitam*, passim fatetur Vvadingus. Hæc insuper narrat ad Annum 1257. num. 8. ubi de Guillelmo de Melitona, Fratrum Minorum alumno, sermonem habet: „ Guillelmus de Militona, qui *Summam Theologicam* Alexandri Halensis, ob Auctoris mortem imperfectam, absolvit, ita hortante Alexandro (IV.) Pontifice, & scribente „ anno I. sui Pontificatus (Christi 1255.) ad Franciæ Ministrum, ut hic „ Doctissimo Viro adjudicaret alios, qui in tanto opere ei adlaborarent. “

Diploma Pontificium, quod Vvadingus non profert in lucem, inventum a se *in Sorbona ad caput cujusdam Codicis Summæ Alensis*, luci publicæ tradidit Jacobus Echardus in Adnotationibus ad Elogium Sancti Thomæ. Excerpta nonnulla hoc loco describo. *Alexander Episcopus Servus Servorum Dei, Dilecto Filio Ministro Fratrum Ordinis Minorum in Francia, salutem & Apostolicam benedictionem.* Quadripartitam Summam Halensis præconio exornat Pontifex: „ Laboriosi operis sanctum aggrediendo propositum super Quæstionibus Theologicis, utiliorem utique, quam „ prolixam molitus est *Summam*, profectibus in lege Domini studere volentium compendiosius profuturam. “ Sed illam, inquit, imperfectam ab Auctore relictam, utpote morte prævento: „ Deo ejusdem Fratris „ (Alexandri de Hales) laboribus finem, antequam suscepti Operis dietam perficeret, imponente.... perfectæ pietatis imperfectus mansit labor. “ Hinc laudato Ministro injungit: „ ut de consilio discretorum „ Fratrum studentium, ad perfectionem *ejusdem Summæ*, necessarios pro „ numero & idoneos pro merito convocet Parisius...., fratres: quibus ex „ parte nostra (ait) in remissionem injungas peccaminum, & ad suorum „ cumulum meritorum, ut Dilecto Filio Fratri *Guillelmo de Milletona*, „ huic sollicitudini deputato, sedulo assistentes, ipsumque ac se mutuo „ adjuvantes, sine dilationis dispendio, prædictæ *Summæ* opus fideliter „ exequantur. Datum Anagniæ v. Kal. Augusti, Pontificatus nostri anno II. “ ideſt die 28. Julii, anno æræ vulgaris 1256. cum Alexander IV. electus in Pontificem fuerit die 21. Decembris 1254. Aut diversum est Diploma Pontificium, quod anno 1. Pontificatus datum memorat Vvadingus, aut érrat certe in Diplomatis anno efferendo,

II. *Ut perfecit opus*, (verba sunt Vvadingi loco citato,) *a septuaginta duobus Magistris Parisiensibus commendatum, & sigillis appositis comprobatum, Pontifex etiam suo Diplomate confirmavit*. Opus esset, ut documentis in medium prolatis hæc innotescerent, quæ narrat Doctissimus Minorum Annalista. Interim vero testatur, *quadripartitam* Halensis *Theologicam Summam* a Guillelmo de Melitona, & consodalibus *perfectam* fuisse, *absolutam*, suppletamque; & hocce supplementum a Magistris Parisiensibus *comprobatum*, confirmatumque a Pontifice. Res ita fuerit. Jam sequitur, *Summam* illam *Virtutum*, quam instar *Supplementi Tertiæ Partis* confecerit ipsæ Halensis, adhibitam fuisse a Guillelmo de Melitona, eamque totam inter quæstiones ejusdem Tertiæ Partis repositam. Si namque eam elucubraverit instar *Supplementi* Halensis, cur insuper eamdem habere, ac prætermittere voluisset Melitona? Quod si in eadem Summæ tertia par-

Digitized by Google

parte contineatur inserta *Summa* illa *Virtutum*; cur *Secundam* partem suæ *Secundæ* non acceperit Thomas ex ipsa Quadripartita Summa, ut ais, sed ex Summa Virtutum? Perinde foret & Summam eamdem proferre, ac Tertiæ prædictæ partis Quæstiones designare, ut plagium Divi Thomæ evinceretur. At neutrum hactenus præstitum, nec præstari umquam poterit.

Atqui vero *Summa* eadem *Quadripartita* typis prodiit numquam perfecta, & absoluta: patentibusque lacunis, quas indicavimus, abruptæ prostant editiones, quæ hactenus curatæ sunt anno 1481. & 1482. & anno 1575. & 1576. & demum anno 1622. prima Norimbergensis, altera Veneta, ac tertia Coloniensis. Hinc argumentum redit, quod evincit, fictitium opus esse illam *Virtutum Summam*, quæ ab Halensi instar *Supplementi Tertiæ Partis* elucubrata dicitur. Si namque otium fuerit ipsi, quod in scribendis libris insumeret, ipsam sine dubio *Summæ Quadripartitæ* seriem hiulcam, & abruptam continuasset, & explevisset: novum opus, diversumque molitus non esset. Quod postremo, si alicubi aut typis editum, aut manuscriptum reperiatur, in lucem proferri postulamus, ut cum *Summa Theologica* Sancti Thomæ, ejusque potissimum *Secunda Secundæ* conferatur. Nondum comparuit illud, neque poterit umquam exhiberi, nisi fortasse eo audaciæ processerit quispiam, ut ipsam *Secundam Secundæ* Sancti Thomæ verbotenus describat, eamque sub Doctoris Halensis nomine, apposito *Summæ Virtutum* titulo, edi curet.

Sive ergo mancam & imperfectam *Quadripartitam Summam* Halensis absolverit Guillelmus de Melitona, sive injunctum perficere non potuerit supplementum; de plagio accusari Thomas Aquinas, nisi per summam injuriam, non potest. Casimirus Oudinus in elogio ipsius Melitonæ ad Annum 1240. sic habet: „ Illud autem Guillelmi de Militona *Supplementum* impressum est cum ipsa *Summa* (quadripartita) seu Commentario „ Alexandri Halensis, Lugduni annis 1515. & 1516. Tomis 4. in 4. apud „ Antonium Koberger, ut in *Alexandro Halensi* supra diximus. " Animadversionem ejus, quæ in Elogio Alexandri Halensis legitur, integram profero: „ In Bibliotheca Sancti Germani de Pratis Parisiensi, ob suas „ antiquas editiones celebri, habetur hæc editio facta *Lugduni* anno 1515. „ & anno 1516. apud *Antonium Koberger*: eaque est ipsa *Summa* sub nomine „ *Alexandri Halensis* sæpius impressa, ut Norimbergæ 1482. fol. Venetiis 1576. „ fol. Coloniæ 1622. unde patet evidenter, nec manuscriptum inveniri *Commentarium in quatuor libros Sententiarum* Alexandri Halensis, nec im- „ pressum ullibi, quod ab ipsa ejus *Summa* (quadripartita) distinctum „ probari possit. " Sorbonici quidem, & Victorini Codices Parisienses adservantur, in quibus ipsa *Quadripartita Summa* exhibetur, ac præterea *Textus Magistri Sententiarum*. An istud solum fuerit supplementum, quod Melitona confecerit?

Eidem Melitonæ, conjectatur Natalis Alexander tribuendam potius fore *Summam Virtutum*, si quidem uspiam eadem exstet, quam Alexandro de Hales: indeque verisimilius esse colligit, Guillelmum de Melitona *Summam Virtutum* accepisse ex *Secunda Secundæ* Sancti Thomæ, quam istum ex illo quidpiam mutuatum esse. Neutrum conjecerim ego. Summæ suæ *tres partes*, Primam, Secundam, & quæ *Secunda Secundæ* appellari solet, *scripsit* Aquinas *tempore hujus Pontificis* (Clementis IV. ad Summum Pontificatum die 5. Februarii anno 1265. evecti,) & *sequentis vacationis*, ad annum usque 1271. quo Gregorius X. cum absens foret, electus fuit die 1. Septembris, vel etiam usque ad annum insequentem 1272. quo diademate sacro die 27. Martii redimitus est, ut Ptolomæus Lucensis diserte notat. Atqui vero Guillemum de Melitona ante annum

1248. floruisse, vitaque mortali migrasse circa annum 1260. documenta docent, quæ afferunt VVadingus, & Echardus. Viro suæ ætatis clarissimo postillas sive Commentarios tribuit Possevinus *in Pentateuchum*, *in duodecim Prophetas*, *in Epistolam ad Hebræos*, ac *Sermones in Evangelia*. Commentationes *in Cantica Canticorum*, & *super Ecclesiasticum* addit Echardus, qui Virum celeberrimum restituendum Ordini Fratrum Minorum lubens agnoscit, & candide fatetur. Postillas denique Casimirus Oudinus addit *in Ecclesiasten*, & *in Sapientiam Salomonis*. At *Virtutum Summam*, de qua agimus, nemo unus est, qui pro Melitonæ fœtu habuerit.

Quæ demum omnia, totidem validissima puto argumenta, ut fictitia demum evincatur eadem *summa virtutum*. Cæteroqui vero in germano Opere suo, scilicet *in Summa Quadripartita*, tametsi manco & incompleto, de pluribus egisse virtutibus Alexandrum de Hales, certo constat ex illo Quæstionum elencho, quem hactenus data occasione dedimus. Disserit quippe *de fide informi*, deque *fide formata*, *de spe informi*, *de timore servili*, *de scandalo*, *de oratione*, *de jejunio*. Easdem movet, versatque Thomas quæstiones in Secunda Secundæ, Quæst. 1. *de Fide*, Quæst. 17. *de Spe*, Quæst. 19. *de Timore*, Quæst. 32. *de eleemosyna*, Quæst. 43. *de scandalo*, Quæst. 83. *de Oratione*, Quæst. 147. *de jejunio*. Utroque in Auctore si prædictæ diligentius conferantur Quæstiones, nihil sane in Thoma deprehenditur, quod *verbotenus* corrasum fuerit ex Halensi: ipsæque Quæstiones neque resolutione, neque rationibus, neque argumentis, neque responsionibus, neque demum stylo conveniunt.

III. Dispendium operæ postremo loco non fuerit, si decantatam illam nostri Sanctissimi Aquinatis disciplinam sub Alexandri Halensis Magisterio paucis expendam. *Nescio quid hoc opprobii secum ferat*, (ait VVadingus ad Annum MCCXLIV. numero XXIV.) *Divum Thomam Alensis discipulum fuisse*? Nihil neque nos contumeliosum, & injurium Sancto Thomæ Aquinati in hac cum ipso VVadingo videmus, quæ sub Halensi Magistro disciplina decantatur. Quæstionem facti versamus, in qua veritas quærenda est, ne in errorem veritati injurium minus consulti, imprudentesque incidamus.

Suspensæ ad ejus (Halensis) *memoriam ab antiquo Tabellæ*, (pergit Clarissimus Minorum Annalista,) *hoc inter reliqua inscribitur distichon*:

Quo duce præmonitus in prælia Divus Aquinas,
Quotquot & usque legis fortius arma gerunt.

Hoc ipsum præfert ejusdem Doctoris imago quædam vetustate exesa, ad introitum Capituli Conventus Parisiensis depicta, in qua Divus Bonaventura, ac Sanctus Thomas docentis Magistri verba excipiunt. Scilicet & fabulas canunt parietes. Epitaphium Halensis primo ejus lapidi sepulcrali inscriptum, mutilum hactenus editum, integrum profert Jacobus Echardus, descriptum ex Codice MS. seculi tertiidecimi in Bibliotheca Sorbonica adservato fol. magn. membran. qui est altera pars *Summæ Quadripartitæ* Halensis. Verba sunt: „ In tumba, quæ de directo distat per unam tum„ bam ab introitu chori Ecclesiæ FF. Minorum Parisius, hæc scribuntur. „ In tabernaculo capitis Imaginis sculptæ in dicta tumba scribitur: *Hic „ jacet Frater Alexander de Hales, qui obiit anno Domini MCCXLV. XII. „ Kalendas Septembris*. In circuitu dictæ tumbæ scribuntur in versus: „ *Gloria Doctorum, decus & flos Philosophorum &c.* " ut apud VVadingum. In his carminibus tirocinii ab Aquinate positi sub Magistro Halensi mentio nulla: unde evincitur, tum aliam superiorem elegiam ad mu-

murum appensam, tum imaginem ad introitum Capituli depictam, novitias esse, ut infert Echardus, antiquis incognitas, nulliusque momenti.

Quod sumi solet ex chronographia Halensis, & Thomæ argumentum, his eludere verbis VVadingus nititur num. XXVIII. „ Nam & Parisios „ studiorum gratia missum fuisse præclarum juvenem, non est ambigen- „ dum. Nec ita mature inde profectus; sed postquam in Curiam accersi- „ tus, oblatam Cassinensis Monasterii administrationem renuit, & clam „ Curia dilapsus aufugit primum Coloniam, ut Auctor est Cantipratanus, „ qui tum vixit, & Thomam cognovit. Potuit ergo Alexandrum audi- „ visse, quamdiu Parisiis degit, illo superstite. Nec refert, si diu, si pa- „ rum, modo in Scholis discendi studio, Alexandrum conveniens audi- „ vit. " Plura sunt animadversione digna. Ac primo verba illa, *Nec refert si diu, si parum*, mihi videntur VVadingum exhibere pro ingenii acumine subdubitantem de illa Aquinatis sub Halensi Magistro disciplina. Cur enim eam decantari oportuisset, tametsi probari & evinci posset, Thomam aliqua vice Magistrum Halensem in Scholis docentem audivisse, non studii gratia, sed virum in Academia Parisiensi celeberrimum cognoscendi desiderio? Mirum est, ab eodem VVadingo in solutione argumenti, quod Thomæ Chronographiam spectat, unum laudari Cantipratensem, diligentioribus & synchronis prætermissis testibus, Ptolomæo Lucensi, & Guillelmo de Tocco. Menda, quibus inquinata est narratio Cantipratani, protulimus omnia in Dissertatione *adversus Monachatum Benedictinum Sancti Thomæ*, Capite VI. num. II. ubi ostendimus, a veritate ipsum abludere, dum narrat 1. Aquinatem de Romanorum partibus venisse *Bononiam*. 2. Dominicanam vestem Bononiæ indutum, *ibidem* aliquandiu substitisse. 3. in Curiam semel, & iterum *per litteras Apostolicas* vocatum, eoque profectum esse. 4. Dignitatibus Ecclesiasticis a Pontifice oblatis insigniri nolentem, tunc a germanis Fratribus *furtim raptum*, & in carcerem detrusum. 5. E Curia demum secunda vice *clam prolapsum*, Coloniam Agripinam profectum esse. Ad ipsam Abbatiæ Cassinensis oblationem quod attinet, si fides quidem adhibenda est, ad annum 1248. vel insequentem referri commode eam posse, loco citato haud levibus conjecturis confecimus.

In eadem Dissertatione Capite IX. num. I. ingressum Thomæ in Ordinem Fratrum Prædicatorum, capturam ejusdem ac detentionem in carcere per biennium saltem incompletum, egressumque demum e carcere, libertatemque ipsi donatam, eo temporis intervallo concludi, quod ab anno cadente 1243. excurrit ad annum 1245. ineuntem, non conjecturis, verum perspicuis argumentis demonstravimus. Atqui vero, fune demisso e carcere Thoma, *statim animalia sunt parata*, (Ptolomæi Lucensis verba sunt in Hist. Eccl. Lib. XXII. Cap. XXI.) *ad ipsum deducendum Romam. Inde vadit Coloniam ad Fratrem Albertum, ubi multo tempore fuit*. Verba etiam refero Guillelmi de Tocco Capite III. apud Bollandi Continuatores inquientis: *Postquam vero Frater Thomas, sicut divinitus Ordini deditus, sic fuit divinitus restitutus... Fratres sui ipsum Romam, ad Capitulum generale miserunt, in quo provideretur ei propter spem futuri profectus in proximo de studio generali*. Ut minus accurata hæc narratio redigi ad veritatem queat; animadverte, Comitia Ordinis generalia *anno* 1243. habita fuisse *Parisiis* die 31. Maji: *anno* 1244. *Bononiæ* 22. Maji: *anno* 1245. *Coloniæ* 4. Junii. Unde Guillelmi de Tocco verba sic intellige, ut Aquinas *Romam* missus fuerit, indeque *ad Capitulum generale* celebrandum *Coloniæ* eo anno 1245. in quo de *studio generali eidem provideretur*. Ita factum: *cum enim Joannes Theutonicus Magister Ordinis* (pergit referre Guillelmus de Tocco) *ipsum in carissimum in Christo filium suscepisset, duxit eum Parisios*,

fios, *& deinde Coloniam*, ubi Fratri Alberto tunc florenti erudiendus traditur. Parisinum iter silet Ptolomæus de Luca: diserte memorat illud Guillelmus de Tocco. Nempe, cum vix ibi commoratus fuerit Thomas, iterque suum Coloniam cum Magistro Generali continuo profecisset; Parisinam illam neque memorandam duxit Ptolomæus Lucensis profectionem.

Quæ demum accuratissima chronographia satis evincit, neque *diu*, neque *parum*, Thomam nostrum *in Scholis*, *discendi studio*, Alexandrum Halensem *audivisse*: quem scilicet ipso *anno* 1245. vita migrasse, fatetur VVadingus, die XII. *Kalendas Septembris*, seu die 21. Augusti, ut in superiore legimus Epitaphio, quod Echardus in lucem protulit; cum Thomas jam Coloniam pervenisset ante *diem* 4. *Junii*, quo Comitia Ordinis Generalia Joannes Theutonicus celebravit. Quid? quod eodem nec anno 1245. neque superiore aliquo post annum 1238. tempore, publicis præfuisse Scholis Alexandrum Halensem, Echardi sententia est, quam alii expendant. Ipsum consule in Notis ad Sancti Thomæ elogium, & Natalem Alexandrum in Opusculo hac de re edito, egregie differentes.

Ego Doctori Angelico (iterum VVadingus numero XXV.) *nihil in hoc derogatum esse video*, *si jam senem juvenis audivit*, *quem senex præ reliquis assumpsit imitandum*, *& sequendum*. Priorem facti quæstionem jam solutam, diremptamque puto. Quod additur, ad examen vocent alii: num scilicet ita *Halensem sequutus & imitatus fuerit* S. Thomas, ut ipsum etiam superaverit, *Theologiam parturiendo* (verbis utor Natalis Alexandri) *Summamque scribendo*, *cujus ab ordine*, *methodo*, *sublimitate*, *nitore*, *stylo eruditione*, *ratiocinandi vi*, *Summa Doctoris Halensis toto cælo distet*.



IN-

INDEX

QUAESTIONUM, ET ARTICULORUM

Quæ in hoc volumine continentur.

2 utrum

Digitized by Google

QUAE-

QUAESTIO CXXII.

De præceptis iuſtitiæ.

QUAESTIO CXXIII.

De fortitudine.

QUAESTIO CXXIV.

De præcipuo actu fortudinis, ſcilicet martyrio.

QUAESTIO CXXV.

De vitiis oppoſitis fortitudini, & primo de timore.

QUAESTIO CXXVI.

De vitio intimiditatis.

QUAESTIO CXXVII.

De audacia.

QUAESTIO CXXVIII.

De partibus fortitudinis in communi,

QUAESTIO CXXIX.

De partibus fortitudinis in ſpeciali, & primo de magnanimitate.

QUAESTIO CXXX.

De præſumptione, quæ opponitur magnanimitati ſecundum exceſſum.

QUAESTIO CXXXI.

De ambitione, quæ ſimiliter magnanimitati opponitur.

QUAESTIO CXXXII.

De inani gloria, quæ ſimiliter opponitur magnanimitati.

Digitized by Google

QUAESTIO CXXXIII.

De pusillanimitate, quæ opponitur magnanimitati secundum defectum.

QUAESTIO CXXXIV.

De magnificentia.

QUAESTIO CXXXV.

De vitiis oppositis magnificentiæ.

QUAESTIO CXXXVI.

De patientia.

QUAESTIO CXXXVII.

De perseverantia.

QUAESTIO CXXXVIII.

De vitiis opppositis perseverantiæ.

QUAESTIO CXXXIX.

De dono correspondente fortitudini.

QUAESTIO CXL.

De præceptis fortitudinis.

QUAESTIO CXLI.

De temperantia.

QUAESTIO CXLII.

De vitiis oppositis temperantiæ.

QUAESTIO CXLIII.

De partibus temparantiæ in generali.

QUAE-

QUAE-

3 utrum

Digitized by Google

2 quæ

Digitized by Google

QUAESTIO CLXXXIII.

De officiis, & statibus hominum in generali.

QUAESTIO CLXXXIV.

De statu perfectionis in communi.

QUAESTIO CLXXXV.

De his quæ pertinent ad statum Episcoporum.

QUAESTIO CLXXXVI.

De statu religionis quantum ad ea in quibus consistit principaliter religionis status.

QUAESTIO CLXXXVII.

De his quæ competunt religiosis.

QUAESTIO CLXXXVIII.

De differentia religionum.

QUAE-

FINIS.

Digitized by Google

DIVI
THOMAE
AQUINATIS
DOCTORIS ANGELICI
SUMMAE THEOLOGICAE
SECUNDA SECUNDAE.

QUAESTIO CI.

De pietate,

in quatuor articulos divisa.



Deinde post religionem considerandum est de pietate; cuius opposita vitia ex ipsius consideratione innotescunt.

Circa pietatem ergo quæruntur quatuor.

Primo, ad quos pietas se extendat.

Secundo, quid per pietatem aliquibus exhibeatur.

Tertio, utrum pietas sit specialis virtus.

Quarto, utrum religionis obtentu sit pietatis officium prætermittendum.

ARTICULUS I. 535

Utrum pietas se extendat ad determinatas personas aliquorum hominum.

III. dist. XXXIII. *quæst.* III. *art.* 4. *quæst.* 1. *cor. & ad* 2. *& I. Timoth.* IV.

AD primum sic proceditur. Videtur quod pietas non se extendat ad determinatas personas aliquorum hominum. Dicit enim Augustinus in X. de civit. Dei (cap. I. a med.) quod pietas proprie Dei cultus intelligi solet, quam Græci (*εὐσέβειαν*) eusebiam vocant. Sed Dei cultus non dicitur per comparationem ad homines, sed solum ad Deum. Ergo pietas non se extendit determinate ad aliquas hominum personas.

2. Præterea. Gregorius dicit in I. Moral. (cap. XV. cir. med.) *Pietas in die suo convivium exhibet, quia cordis viscera misericordiæ operibus replet*. Sed opera misericordiæ sunt omnibus exhibenda, ut patet per Augustinum in I. de doct. christ. (cap. XXX) Ergo pietas non se extendit determinate ad aliquas speciales personas.

3. Præterea. Multæ sunt aliæ in humanis rebus communicationes præter consanguineorum, & concivium communicationem, ut patet per Philosophum in VIII. Ethicor. (cap. XI. & XII.) & super quamlibet eorum aliqua amicitia fundatur, quæ videtur esse pietatis virtus, ut dicit Glossa (interl.) II. ad Timoth III. super illud, *Habentes quidem speciem pietatis*. Ergo non solum ad consanguineos, & concives pietas se extendit.

Sed contra est quod Tullius dicit in sua Rhetor. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) quod *pietas est per quam sanguine iunctis, patriæque benevolis officium, & diligens tribuitur cultus*.

Respondeo dicendum, quod homo efficitur diversimode aliis debitor, secundum eorum diversam excellentiam, & diversa beneficia ab eis suscepta. In utroque autem Deus summum obtinet locum; qui & excellentissimus est, & est nobis essendi, & gubernationis primum principium; secundario vero nostri esse, & gubernationis principia sunt parentes, & patria, a quibus, & in qua nati, & nutriti sumus. Et ideo post Deum est homo maxime debitor parentibus, & patriæ.

Digitized by Google

triæ. Unde ficut ad religionem pertinet cultum Deo exhibere; ita fecundario gradu ad pietatem pertinet exhibere cultum parentibus, & patriæ.

In cultu autem parentum includitur cultus omnium consanguineorum: quia etiam consanguinei ex hoc dicuntur, quod ex eisdem parentibus processerunt, ut patet per Philosophum in VIII. Ethicor. (cap. XII. ante med.) In cultu autem patriæ intelligitur cultus omnium concivium, & omnium patriæ amicorum. Et ideo ad hos pietas principaliter se extendit.

Ad primum ergo dicendum, quod in maiori includitur minus. Et ideo cultus qui Deo debetur, includit in se, ficut aliquid particulare, cultum qui debetur parentibus: unde dicitur Malach. 1. 6. *Si ego pater, ubi est honor meus?* Et ideo nomen pietatis etiam ad divinum cultum refertur.

Ad secundum dicendum, quod, ficut Augustinus dicit in X. de civ. Dei (cap. 1. a med.) *more vulgi nomen pietatis etiam in operibus misericordiæ frequentatur: quod ideo arbitror evenisse, quia hæc fieri præcipue mandat Deus quæ sibi præ sacrificiis placere testatur; ex qua consuetudine factum est ut & Deus ipse pius dicatur.*

Ad tertium dicendum, quod communicationes consanguineorum, & concivium magis referuntur ad principia nostri esse, quam aliæ communicationes: & ideo ad has nomen pietatis magis extenditur.

ARTICULUS II. 536

Utrum pietas exhibeat parentibus sustentationem.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod pietas non exhibeat parentibus sustentationem. Ad pietatem enim videtur pertinere illud præceptum Decalogi, *Honora patrem tuum & matrem tuam*. Sed ibi non præcipitur nisi honoris exhibitio. Ergo ad pietatem non pertinet sustentationem parentibus exhibere.

2. Præterea. Illis homo debet thesaurizare quos tenetur sustentare. Sed secundum Apostolum, ut habetur II. ad Corinth. XII. 14. *filii non debent thesaurizare parentibus*. Ergo non tenentur eos per pietatem sustentare.

3. Præterea. Pietas non solum extendit se ad parentes, sed etiam ad alios consanguineos, & concives, ut dictum est (art. præc.) Sed non tenetur aliquis omnes consanguineos, & concives sustentare. Ergo nec etiam tenetur ad sustentationem parentum.

Sed contra est quod Dominus Matth. XV. redarguit Pharisæos, quod impediebant filios ne parentibus sustentationem exhiberent.

Respondeo dicendum, quod parentibus, & concivibus aliquid debetur dupliciter: uno modo per se; alio modo per accidens. Per se quidem debetur eis id quod decet patrem, inquantum pater est: qui cum sit superior, quasi principium filii existens, debetur ei a filio reverentia, & obsequium.

Per accidens autem aliquid debetur patri, quod decet eum accipere secundum aliquid quod ei accidit; puta si sit infirmus, quod visitetur, & eius curationi intendatur; si sit pauper, quod sustentetur; & sic de aliis huiusmodi, quæ omnia sub debito obsequio continentur. Et ideo Tullius dicit (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) quod *pietas exhibet & officium, & cultum*; ut *officium* referatur ad obsequium, *cultus* vero ad reverentiam, sive honorem: quia, ut dicit Augustinus in X. de civit. Dei (cap. 1. circ. med.) *dicimus colere homines, quos honorifica vel recordatione, vel præsentia frequentamus.*

Ad primum ergo dicendum, quod in honoratione parentum intelligitur omnis subventio quæ debet parentibus exhiberi, ut Dominus interpretatur Matth. XV. & hoc ideo, quia subventio fit patri ex debito, tamquam maiori.

Ad secundum dicendum, quod quia pater habet rationem principii, filius autem habet rationem a principio existentis; ideo per se patri convenit ut subveniat filio: & propter hoc non solum ad horam debet ei subvenire, sed ad totam suam vitam; quod est thesaurizare. Sed quod filius aliquid conferat patri, hoc est per accidens ratione alicuius necessitatis instantis, in qua tenetur ei subvenire, non autem thesaurizare quasi in longinquum: quia naturaliter non parentes filiorum, sed filii parentum sunt successores.

Ad tertium dicendum, quod *cultus, & officium*, ut Tullius dicit (loc. sup. cit.) *debetur omnibus sanguine iunctis, & patriæ benevolis*; non tamen æqualiter omnibus, sed præcipue parentibus, aliis autem secundum propriam facultatem, & decentiam personarum.

AR-

ARTICULUS III. 537

Utrum pietas sit specialis virtus ab aliis distincta.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod pietas non sit specialis virtus ab aliis distincta. Exhibere enim obsequium, & cultum aliquibus ex amore procedit. Sed hoc pertinet ad pietatem. Ergo pietas non est virtus a caritate distincta.

2. Praeterea. Cultum Deo exhibere est proprium religionis. Sed etiam pietas exhibet cultum Deo, ut dicit Augustinus X. de civit. Dei (cap. 1. a med.) Ergo pietas non distinguitur a religione.

3. Praeterea. Pietas quae exhibet cultum, & officium patriae, videtur esse idem cum iustitia legali, quae respicit bonum commune. Sed iustitia legalis est virtus generalis, ut patet per Philosophum in V. Ethicor. (cap. 1. & 11.) Ergo pietas non est virtus specialis.

Sed contra est quod ponitur a Tullio pars iustitiae (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.)

Respondeo dicendum, quod aliqua virtus specialis est ex hoc quod respicit aliquod obiectum secundum aliquam specialem rationem. Cum autem ad rationem iustitiae pertineat quod debitum alii reddat; ubi invenitur specialis ratio debiti alicui personae, ibi est specialis virtus. Debetur autem aliquid alicui specialiter, quia est connaturale principium producens in esse & gubernans. Hoc autem principium respicit pietas, inquantum parentibus, & patriae, & his qui ad haec ordinantur, officium & cultum impendit.

Et ideo pietas est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio est quaedam protestatio fidei, spei, & caritatis, quibus homo primordialiter ordinatur in Deum; ita etiam pietas est quaedam protestatio caritatis, quam quis habet ad parentes, & ad patriam.

Ad secundum dicendum, quod Deus longe excellentiori modo est principium essendi, & gubernationis, quam pater, vel patria. Et ideo alia virtus est religio, quae cultum Deo exhibet, a pietate, quae exhibet cultum parentibus, & patriae. Sed ea quae sunt creaturarum, per quamdam super excellentiam, & causalitatem transferuntur in Deum, ut Dionysius dicit in Lib. de div. Nom. (cap. 1. lect. 3.) unde per excellentiam pietas cultus Dei nominatur, sicut & Deus excellenter dicitur *pater noster*.

Ad tertium dicendum, quod pietas se extendit ad patriam, secundum quod est nobis quoddam essendi principium; sed iustitia legalis respicit bonum patriae, secundum quod est bonum commune: & ideo iustitia legalis magis habet quod sit virtus generalis quam pietas.

ARTICULUS IV. 538

Utrum occasione religionis sint praetermittenda pietatis officia in parentes.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod occasione religionis sint praetermittenda pietatis officia in parentes. Dicit enim Dominus Luc. XIV. 26. *Si quis venit ad me, & non odit patrem suum, & matrem, & uxorem, & filios, & fratres, & sorores, adhuc autem & animam suam, non potest meus esse discipulus*. Unde & in laudem Iacobi, & Ioannis Matth. IV. 22. dicitur, quod *relictis retibus, & patre, secuti sunt Christum*: & in laudem Levitarum dicitur Deuter. XXXIII. 9. *Qui dixerit patri suo, & matri suae, Nescio vos, & fratribus suis, Ignoro vos, & nescierunt filios suos, hi custodierunt eloquium tuum*. Sed ignorando parentes, & alios consanguineos, vel etiam odiendo eos, necesse est quod praetermittantur pietatis officia. Ergo propter religionem officia pietatis sunt praetermittenda.

2. Praeterea. Matth. VIII. 22. & Luc. IX. 58. dicitur, quod Dominus dicenti sibi, *Permitte me primum ire, & sepelire patrem meum*, respondit: *Sine ut mortui sepeliant mortuos suos. Tu autem vade, & annuntia regnum Dei*: quod pertinet ad religionem; sepultura autem patris pertinet ad pietatis officium. Ergo pietatis officium est praetermittendum propter religionem.

3. Praeterea. Deus per excellentiam dicitur *pater noster*. Sed sicut per pietatis obsequia colimus parentes, ita per religionem colimus Deum. Ergo praetermittenda sunt pietatis obsequia propter religionis cultum.

4. Praeterea. Religiosi tenentur ex voto, quod transgredi non licet, suae religionis observantias implere, secundum quas suis parentibus subvenire impediuntur: tum propter paupertatem, quia proprio carent: tum etiam propter obedien-

Digitized by Google

tiam, quia sine licentia suorum praelatorum eis claustrum exire non licet. Ergo propter religionem praetermittenda sunt pietatis officia in parentes.

Sed contra est quod Dominus Matth. xv. redarguit Pharisaeos, qui intuitu religionis honorem parentibus debitum subtrahere docebant.

Respondeo dicendum, quod religio, & pietas sunt duae virtutes. Nulla autem virtus alii virtuti contrariatur, aut repugnat: quia secundum Philosophum in Praedicamentis (in cap. *de oppos.*) *bonum non est bono contrarium*. Unde non potest esse quod pietas, & religio se mutuo impediant, ut propter actum unius actus alterius excludatur. Cuiuslibet autem virtutis actus, ut ex supra dictis patet (1. 2. quaest. VII. art. 2. & quaest. XVIII. art. 3.) debitis circumstantiis limitatur: quas si praetereat, iam non erit virtutis actus, sed vitii. Unde ad pietatem pertinet officium, & cultum parentibus exhibere secundum debitum modum. Non est autem debitus modus ut plus homo tendat ad colendum patrem quam ad colendum Deum; sed, sicut Ambrosius dicit super Luc. (cap. XII. super illud, *Erunt quinque &c.* cir. fi.) *necessitudini generis divinae religionis pietas antefertur*.

Si ergo cultus parentum abstrahat nos a cultu Dei, iam non esset pietatis, parentum insistere cultui contra Deum. Unde Hieronymus dicit in epist. ad Heliodorum (a princ.) *Per calcatum perge patrem, per calcatam perge matrem, ad vexillum crucis evola: summum genus pietatis est in hac re fuisse crudelem*. Et ideo in tali casu dimittenda sunt officia pietatis in parentes propter divinum religionis cultum. Si vero exhibendo debita obsequia parentibus, non abstrahamur a divino cultu, hoc iam pertinebit ad pietatem: & sic non oportebit propter religionem pietatem deserere.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius (hom. XXXVII. in Evang. a princ.) exponens illud verbum Domini dicit, quod *parentes, quos adversarios in via Dei patimur, odiendo, & fugiendo nescire debemus*. Si enim parentes nostri nos provocent ad peccandum; & abstrahant nos a cultu divino, debemus quantum ad hoc eos deserere, & odire. Et hoc modo dicuntur Levitae suos consanguineos ignorasse, quia idololatris secundum mandatum Domini non pepercerunt, ut habetur Exod. XXXII. Iacobus autem, & Ioannes laudantur ex hoc quod sunt secuti Dominum dimisso parente, non quia eorum pater eos provocaret ad malum, sed quia aliter aestimabant ipsum posse vitam transigere, eis Christum sequentibus.

Ad secundum dicendum, quod Dominus ideo prohibuit discipulum a sepultura patris, quia, sicut Chrysostomus dicit (hom. XXVIII. in Matth. a med.) *per hoc eum Dominus a multis malis eripuit, puta luctibus, & maeroribus, & aliis quae hinc expectantur: post sepulturam enim erat necesse & testamenta scrutari, & hereditatis divisionem, & alia huiusmodi; & praecipue quia alii erant, qui complere poterant huius funeris sepulturam*. Vel, sicut Cyrillus exponit super Luc. (cap. IX. & hab. in Cat. aur. D. Th.) *discipulus ille non petit quod patrem iam defunctum sepeliret, sed adhuc viventem in senectute sustentaret, usquequo sepeliretur: quod Dominus non concessit, quia erant alii qui eius curam habere poterant, linea parentelae adstricti*.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum quod parentibus carnalibus ex pietate exhibemus, in Deum referimus; sicut & alia misericordiae opera, quae quibuscumque proximis impendimus, Deo exhibita videntur, secundum illud Matth. XXV. 40. *Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis*. Et ideo si carnalibus parentibus nostra obsequia sint necessaria, ut sine his sustentari non possint, nec nos ad aliquid contra Deum inducant, non debemus intuitu religionis eos deserere. Si autem sine peccato eorum obsequiis vacare non possimus, vel etiam si absque nostro obsequio possunt sustentari, licitum est eorum obsequia praetermittere, ad hoc quod amplius religioni vacemus.

Ad quartum dicendum, quod aliud dicendum est de eo qui est adhuc in saeculo constitutus, & aliud de eo qui iam est in religione professus. Ille enim qui est in saeculo constitutus, si habet parentes, qui sine ipso sustentari non possunt, non debet eis relictis religionem intrare, quia transgrederetur praeceptum de honoratione parentum: quamvis quidam dicant, quod etiam in hoc casu licite posset eos deserere, eorum curam Deo committens. Sed si quis recte consideret, hoc esset tentare Deum; cum habens ex humano consilio quid ageret, periculo parentes exponeret sub spe divini auxilii. Si vero sine eo parentes vitam transige-

igere possent, licitum esset ei desertis parentibus religionem intrare: quia filii non tenentur ad sustentationem parentum nisi causa necessitatis, ut dictum est (in corp. art.) Ille vero qui iam est in religione professus, reputatur iam quasi mortuus mundo: unde non debet occasione sustentationis parentum exire claustrum, in quo Christo consepelitur, & se iterum saecularibus negotiis implicare; tenetur tamen, salva sui praelati obedientia, & suae religionis statu, pium studium adhibere, qualiter eius parentibus subveniatur.

QUAESTIO CII.

De observantia, & partibus eius,
in tres articulos divisa.

DEinde considerandum est de observantia, & partibus eius, per quae de oppositis vitiis erit manifestum.

Circa observantiam autem quaeruntur tria.

Primo, utrum observantia sit specialis virtus ab aliis distincta.

Secundo, quid observantia exhibeat.

Tertio de comparatione eius ad pietatem.

ARTICULUS I. 539

Utrum observantia sit specialis virtus ab aliis distincta.

Sup. quaest. lxxx. *& infra quaest.* CIII. *art.* 3. *corp.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod observantia non sit specialis virtus ab aliis distincta. Virtutes enim distinguuntur secundum obiecta. Sed obiectum observantiae non distinguitur ab obiecto pietatis: dicit enim Tullius in sua Rhet. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) quod *observantia est per quam homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu, & honore dignantur*. Sed cultum, & honorem etiam pietas exhibet parentibus, qui dignitate antecedunt. Ergo observantia non est virtus distincta a pietate.

2. Praeterea. Sicut hominibus in dignitate constitutis, debetur honor & cultus, ita etiam eis qui excellunt scientia, & virtute. Sed non est aliqua specialis virtus per quam honorem & cultum exhibeamus hominibus qui scientiae, vel virtutis excellentiam habent. Ergo etiam observantia, per quam cultum & honorem exhibemus his qui nos in dignitate antecedunt, non est specialis virtus ab aliis distincta.

3. Praeterea. Hominibus in dignitate constitutis multa debentur, ad quae solvenda lex cogit, secundum illud ad Rom. XIII. 7. *Reddite omnibus debita, cui tributum, tributum &c.* Ea vero ad quae per legem compellimur, pertinent ad iustitiam legalem, seu etiam ad iustitiam specialem. Ergo observantia non est per se specialis virtus ab aliis distincta.

Sed contra est quod Tullius (loc. sup. cit.) condividit observantiam aliis iustitiae partibus, quae sunt speciales virtutes.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet (quaest. praec. art. 1. & 3. & quaest. lxxx.) necesse est ut eo modo per quemdam ordinatum descensum distinguantur virtutes, sicut excellentia personarum quibus est aliquid reddendum. Sicut autem carnalis pater particulariter participat rationem principii, quae universaliter invenitur in Deo; ita etiam persona quae quantum ad aliquid providentiam circa nos gerit, particulariter participat proprietatem patris: quia pater est principium & generationis, & educationis, & disciplinae, & omnium quae ad perfectionem humanae vitae pertinent; persona autem in dignitate constituta est sicut principium gubernationis respectu aliquarum rerum; sicut princeps civitatis in rebus civilibus, dux autem exercitus in rebus bellicis, magister autem in disciplinis; & simile est in aliis. Et inde est quod omnes tales personae *patres* appellantur, propter similitudinem curae; sicut IV. Reg. v. 13. servi Naaman dixerunt ad eum: *Pater, etsi rem grandem dixisset tibi Propheta &c.*

Et ideo sicut sub religione, per quam cultus tribuitur Deo, quodammodo invenitur pietas, per quam coluntur parentes; ita sub pietate invenitur observantia, per quam cultus & honor exhibetur personis in dignitate constitutis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est supra (quaest. praec. art. 3. ad 2.) religio per quamdam supereminentiam pietatis dicitur; & tamen pietas proprie dicta a religione distinguitur: ita etiam pietas per quamdam excellentiam potest dici observantia; & tamen observantia proprie dicta a pietate distinguitur.

Ad secundum dicendum, quod aliquis

Digitized by Google

ex hoc quod est in aliqua dignitate constitutus, non solum quamdam status excellentiam habet, sed etiam quamdam potestatem gubernandi subditos: unde competit sibi ratio principii, prout est aliorum gubernator. Ex hoc autem quod aliquis habet perfectionem scientiæ, vel virtutis, non sortitur rationem principii quantum ad alios, sed solum quamdam excellentiam in seipso. Et ideo specialiter quædam virtus determinatur ad exhibendum honorem, & cultum his qui sunt in dignitate constituti. Verum quia per scientiam, & virtutem, & omnia alia huiusmodi aliquis idoneus redditur ad dignitatis statum, reverentia quæ propter quamcumque excellentiam aliquibus exhibetur, ad eamdem virtutem pertinet.

Ad tertium dicendum, quod ad iustitiam specialem proprie sumptam pertinet reddere æquale ei cui aliquid debetur. Quod quidem non potest fieri ad virtuosos, & ad eos qui bene statu dignitatis utuntur, sicut nec ad Deum, nec ad parentes. Et ideo ad quamdam virtutem adiunctam hoc pertinet, non autem ad iustitiam specialem, quæ est principalis virtus. Iustitia vero legalis se extendit ad actus omnium virtutum, ut supra dictum est (quæst. lviii. art. 6.)

ARTICULUS II. 540

Utrum ad observantiam pertineat exhibere cultum & honorem his qui sunt in dignitate constituti.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod ad observantiam non pertineat exhibere cultum & honorem his qui sunt in dignitate constituti. Quia, ut Augustinus dicit in X. de civit. Dei (cap. 1. in med.) colere dicimur illas personas quas in quodam honore habemus: & sic idem esse videtur cultus, & honor. Inconvenienter ergo determinatur quod observantia exhibet in dignitate constituis cultum, & honorem.

2. Præterea. Ad iustitiam pertinet reddere debitum: unde & ad observantiam, quæ ponitur iustitiæ pars, pertinet. Sed cultum, & honorem non debemus omnibus in dignitate constitutis, sed solum his qui super nos prælationem habent. Ergo inconvenienter determinatur quod eis observantia exhibet cultum, & honorem.

3. Præterea. Superioribus nostris in dignitate constitutis non solum debemus honorem, sed etiam timorem, & aliquam munerum largitionem, secundum illud ad Rom. xiii. 7. *Reddite omnibus debita: cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal; cui timorem, timorem; cui honorem, honorem:* debemus etiam eis reverentiam, & subiectionem, secundum illud Hebr. xiii. 17. *Obedite præpositis vestris, & subiacete eis.* Non ergo convenienter determinatur quod observantia exhibet cultum, & honorem.

Sed contra est quod Tullius dicit (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) quod *observantia est per quam homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu, & honore dignantur.*

Respondeo dicendum, quod ad eos qui sunt in dignitate constituti, pertinet gubernare subditos. Gubernare autem est movere aliquos in debitum finem; sicut nauta gubernat navem, ducendo eam ad portum. Omne autem movens habet excellentiam quamdam, & virtutem supra id quod movetur. Unde oportet quod in eo qui est in dignitate constitutus, primo consideretur excellentia status cum quadam potestate in subditos, secundo ipsum gubernationis officium.

Ratione igitur excellentiæ debetur ei honor, qui est quædam recognitio excellentiæ alicuius; ratione autem officii gubernationis debetur ei cultus, qui in quodam obsequio consistit, dum scilicet aliquis eorum obedit imperio, & vicem beneficiis eorum pro suo modo rependit.

Ad primum ergo dicendum, quod in cultu non solum intelligitur honor, sed etiam quæcumque alia quæ pertinent ad decentes actus, quibus homo ad alium ordinatur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxx.) duplex est debitum. Unum quidem legale, ad quod reddendum homo lege compellitur: & sic debet homo honorem, & cultum his qui sunt in dignitate constituti, prælationem super ipsum habentes. Aliud autem est debitum morale, quod ex quadam honestate debetur: & hoc modo debemus cultum, & honorem his qui sunt in dignitate constituti, etiamsi non simus eis subiecti.

Ad tertium dicendum, quod excellentiæ eorum qui sunt in dignitate constituti, debetur honor ratione sublimioris gradus; timor autem ratione potestatis, quam habent ad coercendum; officio vero

ro

Digitized by Google

ro gubernationis ipsorum debetur obedientia, per quam subditi moventur ad imperium praesidentium; & tributa, quae sunt quaedam stipendia laboris ipsorum.

ARTICULUS III. 541

Utrum observantia sit potior virtus quam pietas.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod observantia sit potior virtus quam pietas. Princeps enim, cui cultus per observantiam exhibetur, comparatur ad patrem, qui pietate colitur, sicut universalis gubernator ad particularem: nam familia, quam pater gubernat, est pars civitatis, quae gubernatur a principe. Sed universalis virtus potior est, & magis ei inferiora subduntur. Ergo observantia est potior virtus quam pietas.

2. Praeterea. Illi qui sunt in dignitate constituti, curam gerunt boni communis. Consanguinei autem pertinent ad bonum privatum, quod est propter bonum commune contemnendum: unde laudabiliter aliqui pro bono communi periculis mortis seipsos exponunt. Ergo observantia, per quam exhibetur cultus his qui sunt in dignitate constituti, est potior virtus quam pietas, quae exhibet cultum personis sanguine iunctis.

3. Praeterea. Honor, & reverentia maxime debetur virtuosis post Deum. Sed virtuosis exhibetur honor, & reverentia per observantiae virtutem, ut dictum est (art. 1. hu. quaest. ad 3.) Ergo observantia est praecipua post religionem.

Sed contra est quod praecepta legis dantur de actibus virtutum. Immediate autem post praecepta religionis, quae pertinent ad primam tabulam, subditur praeceptum de honoratione parentum, quod pertinet ad pietatem. Ergo pietas immediate sequitur religionem ordine dignitatis.

Respondeo dicendum, quod personis in dignitate constitutis potest aliquid exhiberi dupliciter. Uno modo in ordine ad bonum commune, puta cum aliquis eis servit in administratione reipublicae: & hoc iam non pertinet ad observantiam, sed ad pietatem, quae cultum exhibet non solum patri, sed etiam patriae.

Alio modo exhibetur aliquid personis in dignitate constitutis pertinens specialiter ad personalem eorum utilitatem, vel gloriam: & hoc proprie pertinet ad observantiam, secundum quod a pietate distinguitur.

Et ideo comparatio observantiae ad pietatem necesse est quod attendatur secundum diversas habitudines diversarum personarum ad nos, quas respicit utraque virtus. Manifestum est autem quod personae parentum, & eorum qui sunt nobis sanguine coniuncti, substantialius nobis coniunguntur quam personae quae sunt in dignitate constitutae: magis enim ad substantiam pertinet generatio, & educatio, cuius principium est pater, quam exterior gubernatio, cuius principium sunt illi qui in dignitate constituuntur. Et secundum hoc pietas observantiae praeeminet, inquantum cultum reddit personis magis coniunctis, quibus magis obligamur.

Ad primum ergo dicendum, quod princeps comparatur ad patrem, sicut universalis virtus ad particularem, quantum ad exteriorem gubernationem, non autem quantum ad hoc quod pater est principium generationis: sic enim comparatur ad ipsum virtus divina, quae est omnium productiva in esse.

Ad secundum dicendum, quod ex ea parte qua personae in dignitate constitutae ordinantur ad bonum commune, non pertinet earum cultus ad observantiam, sed ad pietatem, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod exhibitio honoris, vel cultus non solum est proportionanda personae, cui exhibetur secundum se consideratae, sed etiam secundum quod ad exhibentes comparatur. Quamvis ergo virtuosi secundum se considerati sint magis digni honore quam personae parentum; tamen filii magis obligantur propter beneficia suscepta ab ipsis parentibus, & coniunctionem naturalem, ad exhibendum cultum, & honorem parentibus quam extraneis virtuosis.

QUAESTIO CIII.

De dulia,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de partibus observantiae: & primo de dulia, quae exhibet honorem, & cetera ad hoc pertinentia personis superioribus; secundo de obedientia, per quam earum obeditur imperio.

Digitized by Google

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum honor sit aliquid spirituale, vel corporale.

Secundo, utrum honor debeatur solis superioribus.

Tertio, utrum dulia, cuius est exhibere honorem, & cultum superioribus, sit specialis virtus a latria distincta.

Quarto, utrum per species distinguatur.

ARTICULUS I. 542

Utrum honor importet aliquid corporale.

AD primum sic proceditur. Videtur quod honor non importet aliquid corporale. Honor enim est exhibitio reverentiæ in testimonium virtutis, ut potest accipi a Philosopho in I. Eth. (cap. v.) Sed exhibitio reverentiæ est aliquid spirituale: revereri enim est actus timoris, ut supra habitum est (quæst. lxxxi. art. 2. ad 1.) Ergo honor est aliquid spirituale.

2. Præterea. Secundum Philosophum in IV. Eth. (cap. III. aliquant. a princ.) *honor est præmium virtutis*. Virtutis autem, quæ principaliter in spiritualibus consistit, præmium non est aliquid corporale, cum præmium sit potius merito. Ergo honor non consistit in corporalibus.

3. Præterea. Honor a laude distinguitur, & etiam a gloria. Sed laus, & gloria in exterioribus consistunt. Ergo honor consistit in interioribus, & spiritualibus.

Sed contra est, quod Hieronymus exponens illud I. ad Tim. v. *Qui bene præsunt Presbyteri, duplici honore digni habeantur &c.* dicit: (ep. ad Ageruch. inter princ. & med.) „ Honor in præsentiarum vel pro eleemosyna, vel pro „ munere accipitur. " Utrumque autem horum ad corporalia pertinet. Ergo honor in corporalibus consistit.

Respondeo dicendum, quod honor testificationem quamdam importat de excellentia alicuius. Unde homines qui volunt honorari, testimonium suæ excellentiæ quærunt, ut per Philosophum patet in I. Eth. (cap. v.) & in VIII (cap. VIII.) Testimonium autem redditur vel coram Deo, vel coram hominibus. Coram Deo quidem, qui inspector est cordium, testimonium conscientiæ sufficit: & ideo honor quoad Deum potest consistere in solo interiori motu cordis, dum scilicet aliquis recogitat vel Dei excellentiam, vel etiam alterius hominis coram Deo.

Sed quoad homines aliquis non potest testimonium ferre nisi per aliqua signa exteriora vel verborum, puta cum aliquis ore pronuntiat excellentiam alicuius; vel factis, sicut inclinationibus, obviationibus, & aliis huiusmodi; vel etiam exterioribus rebus, puta (*a*) in munerum oblatione, aut imaginum institutione, vel aliis huiusmodi. Et secundum hoc honor in signis exterioribus, & corporalibus consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod reverentia non est idem quod honor. Sed ex una parte est primum motivum ad honorandum, inquantum scilicet aliquis ex reverentia quam habet ad aliquem, eum honorat; ex alia vero parte est honoris finis, inquantum scilicet aliquis ad hoc honoratur ut in reverentia habeatur ab aliis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus ibidem dicit, honor non est sufficiens virtutis præmium: sed nihil potest esse in humanis rebus, & corporalibus maius honore, inquantum scilicet ipsæ corporales res sunt signa demonstrativa excellentis virtutis. Est autem debitum bono, & pulchro, ut manifestetur, secundum illud Matth. v. 15. *Neque accendunt lucernam, & ponunt eam sub modio, sed super candelabrum, ut luceat omnibus qui in domo sunt*. Et pro tanto præmium virtutis dicitur honor.

Ad tertium dicendum, quod laus distinguitur ab honore dupliciter. Uno modo quia laus consistit in solis signis verborum; honor autem in quibuscumque exterioribus signis: & secundum hoc laus in honore includitur. Alio modo quia per exhibitionem honoris testimonium reddimus de excellentia bonitatis alicuius absolute; sed per laudem testificamur de bonitate alicuius in ordine ad finem; sicut laudamus bene operantem propter finem. Honor autem est etiam optimorum, quæ non ordinantur ad finem, sed iam sunt in fine, ut patet per Philosophum in I. Ethic. (cap. v.) Gloria autem est effectus honoris, & laudis: quia ex hoc quod testificamur de bonitate alicuius, clarescit bonitas eius in notitia plurimorum: & hoc importat nomen gloriæ: nam gloria dicitur, quasi (κλαρία) claria: unde ad Rom. ult. dicit quædam glossa Augustini (ord. Lib. III. cont.

(*a*) *Ita communiter, Cod. Alcan.* in exeniorum (*lege* xeniorum) oblatione.

cont. Maximin. cap. XIII. a med.) quod *gloria est clara cum laude notitia*.

ARTICULUS II. 543

Utrum honor proprie debeatur superioribus.

Ad Hebr. XI. lect. 3. princ.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod honor non proprie debeatur superioribus. Angelus enim est superior quolibet homine viatore, secundum illud Matth. XI. 11. *Qui minor est in regno cælorum, maior est Ioanne Baptista*. Sed Angelus prohibuit Ioannem volentem se honorare, ut patet Apoc. ult. Ergo honor non debetur superioribus.

2. Præterea. Honor debetur alicui in testimonium virtutis, ut dictum est (art. præc. & quæst. LXIII. art. 3.) Sed quandoque contingit quod superiores non sunt virtuosi. Ergo eis non debetur honor; sicut nec dæmonibus, qui tamen superiores nobis sunt ordine naturæ.

3. Præterea. Apostolus dicit ad Rom. XII. 10. *Honore invicem prævenientes*: & I. Pet. II. 17. *Omnes honorate*. Sed hoc non esset servandum, si solis superioribus honor deberetur. Ergo honor non debetur proprie superioribus.

4. Præterea. Tobiæ I. 16. dicitur, quod Tobias habebat *decem talenta ex his quibus erat honoratus a Rege*: legitur etiam Hester, VI. 11. quod Assuerus honoravit Mardochæum, & coram eo fecit clamari: *Hoc honore dignus est quem Rex honorare voluerit*. Ergo honor etiam exhibetur inferioribus; & ita videtur quod honor non debetur proprie superioribus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in I. Ethicor. (cap. XII. & Lib. IV. cap. III.) quod *honor debetur optimis*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) honor nihil aliud est quam quædam protestatio de excellentia bonitatis alicuius. Potest autem alicuius excellentia considerari, non solum per comparationem ad honorantem, ut scilicet sit excellentior eo qui honorat, sed etiam secundum se, vel per comparationem ad aliquos alios: & secundum hoc honor semper debetur alicui propter aliquam excellentiam, vel superioritatem. Non enim oportet quod ille qui honoratur, sit excellentior honorante, sed forte quibusdam aliis, vel etiam ipso honorante quantum ad aliquid, & non simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod Angelus prohibuit Ioannem non a quacumque honoratione, sed ab honoratione adorationis latriæ, quæ debetur Deo; vel etiam ab honoratione duliæ, ut ostenderet ipsius Ioannis dignitatem, qua per Christum erat Angelis adæquatus secundum spem gloriæ filiorum Dei: & ideo nolebat ab eo honorari tamquam superior.

Ad secundum dicendum, quod si prælati sint mali, non honorantur propter excellentiam propriæ virtutis, sed propter excellentiam dignitatis, secundum quam sunt Dei ministri: & etiam in eis honoratur tota communitas, cui præsunt. Dæmones autem sunt irrevocabiliter mali, & pro inimicis habendi magis quam honorandi.

Ad tertium dicendum, quod in quolibet invenitur aliquid ex quo potest aliquis eum superiorem reputare, secundum illud ad Philip. II. 3. *In humilitate superiores invicem arbitrantes*: & secundum hoc etiam omnes se invicem debent honore prævenire.

Ad quartum dicendum, quod privatæ personæ interdum honorantur a Regibus, non quia sint eis superiores secundum ordinem dignitatis, sed propter aliquam excellentiam virtutis ipsarum: & secundum hoc honorati sunt Tobias, & Mardochæus a Regibus.

ARTICULUS III. 544

Utrum dulia sit specialis virtus a latria distincta.

III. dist. IX. quæst. II. art. I. & Psal. XL. fin.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod dulia non sit specialis virtus a latria distincta. Quia super illud Ps. VII. *Domine Deus meus, in te speravi*, dicit Glossa (interl.) „ Domine omnium „ per potentiam, cui debetur dulia; „ Deus per creationem, cui debetur la- „ tria. “ Sed non est distincta virtus quæ ordinatur in Deum, secundum quod est Dominus, & secundum quod est Deus. Ergo dulia non est virtus distincta a latria.

2. Præterea. Secundum Philosophum in VIII. Ethic. (cap. VIII. cir. princ.) *amari simile est ei quod est honorari*. Sed eadem est virtus caritatis qua amatur Deus, & qua amatur proximus. Ergo dulia, qua honoratur proximus, non est alia virtus a latria, qua honoratur Deus.

3. Præ-

3. Præterea. Idem est motus quo aliquis movetur in imaginem, & in rem cuius est imago. Sed per duliam honoratur homo, inquantum est ad Dei imaginem factus: dicitur enim Sap. 11. 22. de impiis, quod *non iudicaverunt honorem animarum sanctarum, quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem, & ad imaginem suæ similitudinis fecit illum*. Ergo dulia non est alia virtus a latria, qua honoratur Deus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in X. de civit. Dei (cap. 1. circ. med.) quod *alia est servitus quæ debetur hominibus, secundum quam præcipit Apostolus servos dominis suis subditos esse, quæ scilicet græce dulia dicitur; alia vero latria, quæ dicitur servitus pertinens ad colendum Deum*.

Respondeo dicendum, quod secundum ea quæ supra dicta sunt (quæst. 101. art. 3.) ubi est alia ratio debiti, ibi necesse est quod sit alia virtus, quæ debitum reddat. Alia autem ratione debetur servitus Deo, & homini; sicut & alia ratione dominium competit Deo, & homini: nam Deus plenarium, & principale dominium habet respectu totius, & cuiuslibet creaturæ, quæ totaliter eius subiicitur potestati; homo autem participat quamdam similitudinem divini dominii, secundum quod habet particularem potestatem super aliquem hominem, vel super aliquam creaturam.

Et ideo dulia, quæ debitam servitutem exhibet homini dominanti, alia virtus est a latria, quæ exhibet debitam servitutem divino dominio. Et est quædam observantiæ species: quia per observantiam honoramus quascumque personas dignitate præcellentes; per duliam autem proprie sumptam servi dominos suos venerantur: dulia (δουλεία) enim græce servitus dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio per excellentiam dicitur pietas, inquantum Deus est per excellentiam pater; ita etiam latria per excellentiam dicitur dulia, inquantum Deus excellenter est dominus. Non autem creatura participat potentiam creandi, ratione cuius Deo debetur latria. Et ideo Glossa illa distinxit attribuens latriam Deo secundum creationem, quæ creaturæ non communicatur; duliam vero secundum dominium, quod creaturæ communicatur.

Ad secundum dicendum, quod ratio diligendi proximum Deus est: non enim per caritatem diligimus in proximo nisi Deum. Et ideo eadem caritas est qua diligitur Deus, & proximus. Sunt tamen aliæ amicitiæ differentes a caritate secundum alias rationes quibus homines amantur. Et similiter cum sit alia ratio serviendi Deo, & homini, aut honorandi utrumque, non est eadem virtus latria, & dulia.

Ad tertium dicendum, quod motus qui est in imaginem, inquantum est imago, refertur in rem cuius est imago; non tamen omnis motus qui est in imaginem, refertur in eam, inquantum est imago: & ideo quandoque est alius motus specie in imaginem, & motus in rem. Sic ergo dicendum est, quod honor, vel subiectio duliæ respicit absolute quamdam hominis dignitatem: licet enim secundum illam dignitatem sit homo ad imaginem vel similitudinem Dei; non tamen semper homo, quando reverentiam alteri exhibet, refert hoc actu in Deum.

Vel dicendum, quod motus qui est in imaginem, quodammodo est in rem; non tamen motus qui est in rem, oportet quod sit in imaginem. Et ideo reverentia quæ exhibetur alicui, inquantum est imago Dei, redundat quodammodo in Deum. Alia tamen est reverentia quæ ipsi Deo exhibetur, quæ nullo modo pertinet ad eius imaginem.

ARTICULUS IV. 545

Utrum dulia habeat diversas species.

III. *dist.* IX. *quæst.* II. *art.* 2.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod dulia habeat diversas species. Per duliam enim exhibetur honor proximo. Diversa autem ratione honorantur diversi proximi, sicut Rex, pater, & magister, ut patet per Philosophum in IX. Ethic. (cap. 11.) Cum ergo diversa ratio obiecti diversificet speciem virtutis, videtur quod dulia dividatur in virtutes specie differentes.

2. Præterea. Medium differt specie ab extremis, sicut pallidum ab albo, & nigro. Sed hyperdulia videtur esse medium inter latriam, & duliam: exhibetur enim creaturis, quæ habent specialem affinitatem ad Deum, sicut B. Virgini, inquantum est mater Dei. Ergo videtur quod duliæ sint species differentes, una quidem dulia simpliciter, alia vero hyperdulia.

3. Præterea. Sicut in creatura rationali invenitur imago Dei, ratione cuius hono-

honoratur; ita etiam in creatura irrationali invenitur vestigium Dei. Sed alia ratio similitudinis importatur in nomine imaginis, & in nomine vestigii. Ergo etiam oportet secundum hoc diversas species duliæ attendi: præsertim cum quibusdam irrationabilibus creaturis honor exhibeatur; sicut ligno sanctæ crucis, & aliis huiusmodi.

Sed contra est quod dulia contra latriam dividitur. Latria autem non dividitur per diversas species. Ergo nec dulia.

Respondeo dicendum, quod dulia potest accipi dupliciter. Uno modo communiter, secundum quod exhibet reverentiam cuicumque homini ratione cuiuscumque excellentiæ: & sic continet sub se pietatem, & observantiam, & quamcumque huiusmodi virtutem, quæ homini reverentiam exhibet; & secundum hoc habebit partes specie diversas.

Alio modo potest sumi stricte, prout secundum eam, reverentiam exhibet servus domino: nam dulia servitus dicitur, ut dictum est (art. 3. hu. quæst.) & secundum hoc non dividitur in diversas species, sed est una specierum observantiæ, quam Tullius ponit (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) eo quod alia ratione servus reveretur dominum, miles ducem, discipulus magistrum, & sic de aliis huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de dulia communiter sumpta.

Ad secundum dicendum, quod hyperdulia est potissima species duliæ communiter sumptæ: maxima enim reverentia debetur homini ex affinitate quam habet ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod creaturæ irrationali in se consideratæ non debetur ab homine aliqua subiectio, vel honor; quin potius omnis talis creatura est naturaliter homini subiecta. Quod autem crux Christi honoretur, hoc fit eodem honore quo Christus honoratur; sicut purpura Regis honoratur eodem honore quo Rex, ut Damascenus dicit in IV. Libro (orth. Fid. cap. III.)

QUAESTIO CIV.

De obedientia,
in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de obedientia: & circa hoc queruntur sex.

Primo, utrum homo debeat obedire homini.

Secundo, utrum obedientia sit specialis virtus.

Tertio de comparatione eius ad alias virtutes.

Quarto, utrum Deo sit in omnibus obediendum.

Quinto, utrum subditi suis prælatis teneantur in omnibus obedire.

Sexto, utrum fideles teneantur sæcularibus potestatibus obedire.

ARTICULUS I. 546

Utrum homo teneatur alteri obedire.

Sup. quæst. LXIX *art.* 2. *cor.* & *quæst.* LXXXVIII. *art.* 10. *ad* 2. & *infr. art.* 5. *cor.* & *art.* 6. *ad* 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod unus homo non teneatur alteri obedire. Non est enim aliquid faciendum contra institutionem divinam. Sed hoc habet divina institutio ut homo suo consilio regatur, secundum illud Eccli. XV. 14. *Deus ab initio constituit hominem, & reliquit illum in manu consilii sui.* Ergo non tenetur unus homo alteri obedire.

2. Præterea. Si aliquis alicui teneretur obedire, oporteret quod haberet voluntatem præcipientis tamquam regulam suæ actionis. Sed sola divina voluntas, quæ semper est recta, est regula humanæ actionis. Ergo non tenetur homo obedire nisi Deo.

3. Præterea. Servitia quanto sunt magis gratuita, tanto sunt magis accepta. Sed id quod homo ex debito facit, non est gratuitum. Si ergo homo teneretur ex debito aliis obedire in bonis operibus faciendis, ex hoc ipso redderetur minus acceptabile opus bonum quod ex obedientia fieret. Non ergo tenetur homo alteri obedire.

Sed contra est quod præcipitur ad Hebr. ult. 17. *Obedite præpositis vestris, & subiacete eis.*

Respondeo dicendum, quod sicut actiones rerum naturalium procedunt ex poten-

tentiis naturalibus, ita etiam operationes humanæ procedunt ex humana voluntate. Oportuit autem in rebus naturalibus ut ſuperiora moverent inferiora ad ſuas actiones per excellentiam naturalis virtutis collatæ divinitus. Unde etiam oportet in rebus humanis quod ſuperiores moveant inferiores per ſuam voluntatem ex vi auctoritatis divinitus ordinatæ. Movere autem per rationem, & voluntatem eſt præcipere.

Et ideo ſicut ex ipſo ordine naturali divinitus inſtituto inferiora in rebus naturalibus neceſſe habent ſubiici motioni ſuperiorum; ita etiam in rebus humanis ex ordine iuris naturalis, & divini tenentur inferiores ſuis ſuperioribus obedire.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus reliquit hominem in manu conſilii ſui, non quia licet ei facere omne quod velit, ſed quia ad id quod faciendum eſt, (a) non cogitur neceſſitate naturæ, ſicut creaturæ irrationales, ſed libera electione ex proprio conſilio procedente: & ſicut ad alia facienda debet procedere proprio conſilio, ita etiam ad hoc quod obediat ſuis ſuperioribus: dicit enim Greg. ult. Moral. (cap. x. parum a princ.) quod *dum alienæ voci humiliter ſubdimur, noſmetipſos in corde ſuperamus*.

Ad ſecundum dicendum, quod divina voluntas eſt prima regula, qua regulantur omnes rationales voluntates; cui una magis appropinquat quam alia, ſecundum ordinem divinitus inſtitutum. Et ideo voluntas unius hominis præcipientis poteſt eſſe quaſi ſecunda regula voluntatis alterius obedientis.

Ad tertium dicendum, quod aliquid poteſt iudicari gratuitum dupliciter: uno modo ex parte ipſius operis, quia ſcilicet homo ad id non obligatur; alio modo ex parte operantis, quia ſcilicet libera voluntate hoc facit. Opus autem redditur virtuoſum, & laudabile, & meritorium, præcipue ſecundum quod ex voluntate procedit. Et ideo quamvis obedire ſit debitum, ſi prompta voluntate aliquis obediat, non propter hoc minuitur eius meritum, maxime apud Deum, qui non ſolum exteriora opera, verum etiam interiorem voluntatem videt.

ARTICULUS II. 547

Utrum obedientia ſit ſpecialis virtus.

II. *diſt.* XXXV. *art.* 2. *ad* 5. *&* *diſt.* XLIV. *quæſt.* II. *art.* I. *&* *Hebr.* II.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod obedientia non ſit ſpecialis virtus. Obedientiæ enim inobedientia opponitur. Sed inobedientia eſt generale peccatum: dicit enim Ambroſius (Lib. de parad. cap. VIII. parum ante med.) quod *peccatum eſt inobedientia legis divinæ*. Ergo obedientia non eſt ſpecialis virtus, ſed generalis.

2. Præterea. Omnis virtus ſpecialis aut eſt theologica, aut moralis. Sed obedientia non eſt virtus theologica, quia neque continetur ſub fide, neque ſub ſpe, neque ſub caritate: ſimiliter etiam non eſt virtus moralis, quia non eſt in medio ſuperflui, & diminuti: quanto enim aliquis eſt magis obediens, tanto magis laudatur. Ergo obedientia non eſt ſpecialis virtus.

3. Præterea. Gregorius dicit ult. Moral. (cap. x. ante med.) quod *obedientia tanto magis eſt meritoria, & laudabilis, quanto minus habet de ſuo*. Sed quælibet ſpecialis virtus tanto magis laudatur, quanto magis habet de ſuo: eo quod ad virtutem requiritur ut ſit volens, & eligens, ſicut dicitur in II. Eth. (cap. IV.) Ergo obedientia non eſt virtus ſpecialis.

4. Præterea. Virtutes differunt ſpecie ſecundum obiecta. Obiectum autem obedientiæ eſſe videtur ſuperioris præceptum, quod multipliciter diverſificari videtur, ſecundum diverſos ſuperioritatis gradus. Ergo obedientia eſt virtus generalis, ſub ſe multas virtutes ſpeciales comprehendens.

Sed contra eſt quod obedientia a quibusdam ponitur pars iuſtitiæ, ut ſupra dictum eſt (quæſt. LXXX.)

Reſpondeo dicendum, quod ad omnia opera bona quæ ſpecialem habent laudis rationem, ſpecialis virtus determinatur: hoc enim proprie competit virtuti ut opus bonum reddat. Obedire autem ſuperiori debitum eſt ſecundum divinum ordinem rebus inditum, ut oſtenſum eſt (art. præc.) & per conſequens eſt bonum; cum bonum conſiſtat in modo, ſpecie, & ordine, ut Auguſtinus dicit in Lib. de natura boni (cap. III.) Habet autem hic actus

(a) *Ita mſſ. & editi paſſim. Edit. Duacenſis, aliaque* non agitur.

actus specialem rationem laudis ex speciali obiecto. Cum enim inferiores suis superioribus multa debeant exhibere, inter cetera hoc est unum speciale quod tenentur eorum præceptis obedire.

Unde obedientia est specialis virtus; & eius speciale obiectum est præceptum tacitum, vel expressum: voluntas enim superioris quocumque modo innotescat, est quoddam tacitum præceptum: & tanto videtur obedientia promptior, quanto expressum præceptum obediendo prævenit, voluntate superioris intellecta.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, duas speciales rationes, ad quas duæ speciales virtutes respiciunt, in uno & eodem materiali obiecto concurrere; sicut miles defendendo castrum Regis, & implet opus fortitudinis, non refugiens mortis pericula propter bonum, & opus iustitiæ, debitum servitium domino suo reddens. Sic igitur ratio præcepti quam attendit obedientia, concurrit cum actibus omnium virtutum, non tamen cum omnibus virtutum actibus, quia non omnes actus virtutum sunt in præcepto, ut supra habitum est (1. 2. quæst. xcvi. art. 3.) Similiter etiam quædam quandoque sub præcepto cadunt quæ ad nullam aliam virtutem pertinent, ut patet in his quæ non sunt mala, nisi quia prohibita. Sic ergo si obedientia proprie accipiatur, secundum quod respicit per intentionem formalem rationem præcepti, erit specialis virtus, & inobedientia peccatum speciale: secundum hoc enim ad obedientiam requiritur quod impleat aliquis actum iustitiæ, vel alterius virtutis, intendens implere præceptum; & ad inobedientiam requiritur quod actualiter contemnat (a) præceptum. Si vero obedientia large accipiatur pro executione cuiuscumque quod potest cadere sub præcepto, & inobedientia pro omissione eiusdem ex quacumque intentione, sic obedientia erit generalis virtus, & inobedientia generale peccatum.

Ad secundum dicendum, quod obedientia non est virtus theologica: non enim per se obiectum eius est Deus, sed præceptum superioris cuiuscumque, vel expressum, vel interpretativum, scilicet simplex verbum prælati eius indicans voluntatem, cui obedit promptus obediens, secundum illud ad Tit. III. 1. *Admone illos, principibus, & potestatibus subditos esse, dicto obedire &c.* Est autem virtus moralis, cum sit pars iustitiæ; & est medium inter superfluum, & diminutum. Attenditur autem eius superfluum, non quidem secundum quantum, sed secundum alias circumstantias, inquantum scilicet aliquis obedit vel cui non debet, vel in quibus non debet, sicut supra de religione dictum est (quæst. xcII. art. 2.) Potest etiam dici, quod sicut in iustitia superfluum est in eo qui retinet alienum, diminutum autem in eo cui non redditur quod debetur, ut Philosophus dicit in V. Eth. (cap. IV.) ita etiam obedientia medium est inter superfluum, quod attenditur ex parte eius qui subtrahit superiori obedientiæ debitum, quia superabundat in implendo propriam voluntatem; (b) & diminutum, quod attenditur ex parte superioris, cui non obeditur. Unde secundum hoc obedientia (c) erit medium duarum malitiarum, sicut supra de iustitia dictum est (quæst. LVIII. art. 10.)

Ad tertium dicendum, quod obedientia, sicut & qualiber virtus, debet habere promptam voluntatem in suum proprium obiectum, non autem in id quod repugnans est ei. Proprium autem obiectum obedientiæ est præceptum; quod quidem ex alterius voluntate procedit. Unde obedientia reddit promptam hominis voluntatem ad implendum voluntatem alterius, scilicet præcipientis. Si autem id quod ei præcipitur, sit propter se ei volitum, etiam absque ratione præcepti, sicut accidit in prosperis, iam ex propria voluntate tendit in illud, & non videtur illud implere propter præceptum, sed propter voluntatem propriam. Sed quando illud quod præcipitur, nullo modo est secundum se volitum, sed est secundum se consideratum propriæ voluntati repugnans, sicut accidit in asperis, tunc omnino manifestum est quod non impletur nisi propter præceptum. Et ideo Gregorius dicit in Lib. ult. Mor. (cap. x. ante med.) quod *obedientia quæ habet aliquid de suo in prosperis, est vel nulla, vel minor*, quia scilicet voluntas propria non videtur principaliter tendere ad implendum præceptum, sed ad assequendum proprium volitum; *in adversis autem, vel difficilibus est maior*, quia voluntas propria in nihil aliud tendit quam in præ-

(a) *Ita mss. & editi passim. Al.* speciale præceptum. (b) *Ita passim post Nicolaius recentiores editiones. Edit. Rom. cum mss.* diminutum autem ex parte superioris &c. (c) *Ita edit. Patav. Al.* non erit.

præceptum. Sed hoc intelligendum est secundum id quod exterius apparet. Secundum tamen Dei iudicium, qui corda rimatur, potest contingere quod etiam in prosperis obedientia aliquid de suo habens non propter hoc sit minus laudabilis, si scilicet propria voluntas obedientis non minus devote tendat ad impletionem præcepti.

Ad quartum dicendum, quod reverentia directe respicit personam excellentem: & ideo secundum diversam rationem excellentiæ diversas species habet. Obedientia vero respicit præceptum personæ excellentis: & ideo non est nisi unius rationis. Sed quia propter reverentiam personæ obedientia debetur eius præcepto, consequens est quod obedientia hominis sit eadem specie, ex diversis tamen specie causis procedens.

ARTICULUS III. 548

Utrum obedientia sit maxima virtutum.

Philip. II. lect. 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod obedientia sit maxima virtutum. Dicitur enim I. Reg. XV. 22. *Melior est obedientia quam victimæ*. Sed oblatio victimarum pertinet ad religionem, quæ est potissima inter omnes virtutes morales, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXXI. art. 6.). Ergo obedientia est potissima inter omnes virtutes.

2. Præterea. Gregorius dicit ult. Moral. (cap. X. in princ.) quod *obedientia sola virtus est quæ virtutes ceteras menti inserit, insertasque custodit*. Sed causa potior est effectu. Ergo obedientia est potior omnibus virtutibus.

3. Præterea. Gregorius dicit ult. Moral. (ibid. a princ.) quod *numquam per obedientiam malum debet fieri; aliquando autem per obedientiam bonum, quod agimus, intermitti debet*. Sed non prætermittitur aliquid nisi pro meliori. Ergo obedientia, pro qua prætermittuntur bona aliarum virtutum, est virtutibus aliis melior.

Sed contra est quod obedientia habet laudem ex eo quod ex caritate procedit: dicit enim Gregorius ult. Moral. (ibid. a med.) quod *obedientia non servili metu, sed caritatis affectu servanda est, non timore pœnæ, sed amore iustitiæ*. Ergo caritas est potior virtus quam obedientia.

Respondeo dicendum, quod sicut peccatum consistit in hoc quod homo, contempto Deo, commutabilibus bonis inhæret; ita meritum virtuosi actus consistit in hoc quod homo, contemptis bonis creatis, Deo inhæret sicut fini. Finis autem potior est his quæ sunt ad finem. Si ergo bona creata propter hoc contemnantur ut Deo inhæreatur, maior est laus virtutis ex hoc quod Deo inhæret, quam ex hoc quod bona terrena contemnit. Et ideo illæ virtutes quibus Deo secundum se inhæretur, scilicet theologicæ, sunt potiores virtutibus moralibus, quibus aliquid terrenum contemnitur, ut Deo inhæreatur.

Inter virtutes autem morales tanto aliqua potior est, quanto aliquis maius aliquid contemnit, ut Deo inhæreat. Sunt autem tria genera bonorum humanorum, quæ homo potest contemnere propter Deum: quorum infimum sunt exteriora bona; medium autem sunt bona corporis; supremum autem sunt bona animæ: inter quæ quodammodo præcipuum est voluntas, inquantum scilicet per voluntatem homo omnibus aliis bonis utitur. Et ideo, per se loquendo, laudabilior est obedientiæ virtus, quæ propter Deum contemnit propriam voluntatem, quam aliæ virtutes morales, quæ propter Deum aliqua alia bona contemnunt.

Unde Gregorius dicit ult. Moral. (loc. sup. cit.) quod *obedientia victimis iure præponitur: quia per victimas aliena caro, per obedientiam vero voluntas propria mactatur*. Unde etiam quæcumque alia virtutum opera ex hoc meritoria sunt apud Deum quod fiunt ut obediatur voluntati divinæ. Nam si quis etiam martyrium sustineret, vel omnia sua pauperibus erogaret, nisi hæc ordinaret ad impletionem divinæ voluntatis, quod directe ad obedientiam pertinet, meritoria esse non possent; sicut nec si fierent sine caritate, quæ sine obedientia esse non potest: dicitur enim I. Ioan. II. 4. quod *qui dicit se nosse Deum, & mandata eius non custodit, mendax est ... qui autem servat verba eius, vere in hoc caritas Dei perfecta est*. Et hoc ideo est, quia amicitia facit idem velle, & nolle.

Ad primum ergo dicendum, quod obedientia procedit ex reverentia, quæ exhibet cultum, & honorem superiori: & quantum ad hoc sub diversis virtutibus continetur; licet secundum se considerata, prout respicit rationem præcepti, sit una specialis virtus. Inquantum ergo procedit ex reverentia prælatorum, contu-

tinetur quodammodo sub observantia; inquantum vero procedit ex reverentia parentum, sub pietate; inquantum vero procedit ex reverentia Dei, sub religione; & pertinet ad devotionem, quæ est principalis actus religionis. Unde secundum hoc laudabilius est obedire Deo quam sacrificium offerre: & etiam quia *in sacrificio immolatur aliena caro, per obedientiam autem propria voluntas*, ut Gregorius dicit (loc. sup. cit.) Specialiter tamen in casu in quo loquebatur Samuel, melius fuisset Sauli obedire Deo, quam animalia pinguia Amalecitarum in sacrificium offerre contra Dei mandatum.

Ad secundum dicendum, quod ad obedientiam pertinent omnes actus virtutum, prout sunt in præcepto. Inquantum ergo actus virtutum operantur causaliter, vel dispositive ad earum generationem, & conservationem, intantum dicitur, quod obedientia omnes virtutes menti inserit, & custodit. Nec tamen sequitur quod obedientia sit simpliciter omnibus virtutibus prior, propter duo. Primo quia licet actus virtutis cadat sub præcepto, potest tamen aliquis implere actum virtutis, non attendens ad rationem præcepti: unde si aliqua virtus sit cuius obiectum sit naturaliter prius quam præceptum, illa virtus dicitur naturaliter prior quam obedientia; ut patet de fide, per quam nobis divinæ auctoritatis sublimitas innotescit, ex qua competit ei potestas præcipiendi. Secundo quia infusio gratiæ, & virtutum potest præcedere etiam tempore omnem actum virtuosum: & secundum hoc neque tempore, neque natura est obedientia omnibus aliis virtutibus prior.

Ad tertium dicendum, quod duplex est bonum. Quoddam, ad quod faciendum homo ex necessitate tenetur, sicut amare Deum, vel aliquid huiusmodi: & tale bonum nullo modo debet propter obedientiam prætermitti. Est autem aliud bonum, ad quod homo non tenetur ex necessitate: & tale bonum debet homo quandoque propter obedientiam prætermittere; ad quam ex necessitate homo tenetur: quia non debet homo aliquod bonum facere culpam incurrendo: & tamen, sicut ibidem Gregorius dicit, *qui ab uno quolibet bono subiectos vetat, necesse est ut multa concedat, ne obedientis mens funditus intereat, si a bonis omnibus repulsa penitus ieiunet*. Et sic per obedientiam, (a) & alia bona potest damnum unius boni recompensari.

ARTICULUS IV. 549

Utrum in omnibus sit Deo obediendum.

Inf. art. 5. cor. & ad 2. & quæst. CLIV. *art. 2. ad 2. & II. dist.* XLIV. *in exp. lit. ad 7.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non in omnibus sit Deo obediendum. Dicitur enim Matth. IX. 30. quod Dominus duobus cæcis curatis præcepit dicens: *Videte ne quis sciat. Illi autem exeuntes diffamaverunt eum per totam terram illam*. Nec tamen ex hoc culpantur. Ergo videtur quod non teneamur in omnibus obedire Deo.

2. Præterea. Nullus tenetur aliquid facere contra virtutem. Sed inveniuntur quædam præcepta Dei contra virtutem; sicut præcepit Abrahæ ut occideret filium innocentem, ut habetur Gen. XXII. & Iudæis, ut furarentur res Aegyptiorum, ut habetur Exod. XI. quæ sunt contra iustitiam: & Oseæ, quod acciperet mulierem adulteram, quod est contra castitatem. Ergo non in omnibus est obediendum Deo.

3. Præterea. Quicumque obedit Deo, conformat voluntatem suam voluntati divinæ etiam in volito. Sed non quantum ad omnia tenemur conformare voluntatem nostram voluntati divinæ in volito, ut supra habitum est (1. 2. quæst. XIX. art. 10.) Ergo non in omnibus tenetur homo Deo obedire.

Sed contra est quod dicitur Exod. XXIV. 7. *Omnia, quæcumque locutus est Dominus, faciemus, & erimus obedientes*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. hu. quæst.) ille qui obedit, movetur per imperium eius cui obedit, sicut res naturales moventur per suos motores. Sicut autem Deus est primus motor omnium quæ naturaliter moventur, ita etiam est primus motor omnium voluntatum, ut ex supra dictis patet (1. 2. quæst. IX. art. 6.)

Et ideo sicut naturali necessitate omnia naturalia subduntur divinæ motioni; ita etiam quadam necessitate iustitiæ omnes voluntates tenentur obedire divino imperio.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus cæcis dixit, ut miraculum occultarent, non quasi intendens eos per virtu-

(a) *Ita communiter. Cod. Alcan.* & talia.

Digitized by Google

tutem divini præcepti obligare; sed, sicut Gregorius dicit XIX. Moral. (cap. xiv. parum a princ.) *servis suis sese sequentibus exemplum dedit, ut ipsi quidem virtutes suas occultari desiderent, & tamen ut alii eorum exemplo proficiant, prodantur inviti*.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus nihil operatur contra naturam, quia *hoc est natura uniuscuiusque rei quod in ea Deus operatur*, ut habetur in Glossa ad Rom. xi. (ex Augustino Lib. XX. cont. Faust. cap. iii.) operatur tamen aliquid contra solitum cursum naturæ; ita etiam nihil Deus potest præcipere contra virtutem: quia in hoc principaliter consistit virtus, & rectitudo voluntatis humanæ quod Dei voluntati conformetur, & eius sequatur imperium, quamvis sit contra consuetum virtutis modum. Secundum hoc ergo præceptum Abrahæ factum, quod filium innocentem occideret, non fuit contra iustitiam: quia Deus est auctor mortis, & vitæ. Similiter nec fuit contra iustitiam quod mandavit Iudæis ut res Aegyptiorum acciperent: quia eius sunt omnia, & cui voluerit, dat illa. Similiter etiam non fuit contra castitatem præceptum Oseæ factum, ut mulierem adulteram acciperet: quia ipse Deus est humanæ generationis ordinator, & ille est debitus modus mulieribus utendi quem Deus instituit. Unde patet quod prædicti nec obediendo Deo, nec obedire volendo peccaverunt.

Ad tertium dicendum, quod etsi non semper teneatur homo velle quod Deus vult, semper tamen tenetur velle quod Deus vult eum velle: & hoc homini præcipue innotescit per præceptum divinum: & ideo tenetur homo in omnibus divinis præceptis obedire.

ARTICULUS V. 550

Utrum subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire.

Sup. quæst. lxix. *art.* 3. *ad* 1. *& infr. quæst.* clxxxvi. *art.* 2. *cor. & dist.* xxv. *quæst.* ii. *art.* 1. *quæst.* 4. *ad* 3. *& Rom.* xii. *lect.* 4. *fin.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire. Dicit enim Apostolus ad Coloss. iii. 20. *Filii obedite parentibus per omnia*: & postea subdit: *Servi obedite per omnia dominis carnalibus*. Ergo eadem ratione alii subditi debent prælatis suis in omnibus obedire.

2. Præterea. Prælati sunt medii inter Deum & subditos, secundum illud Deuter. v. 5. *Ego sequester, & medius fui inter Deum & vos in tempore illo, ut annuntiarem vobis verba eius*. Sed ab extremo in extremum non pervenitur nisi per medium. Ergo præcepta prælati sunt reputanda tamquam præcepta Dei: unde & Apostolus dicit ad Gal. iv. 14. *Sicut Angelum Dei excepistis me, sicut Christum Iesum*: & I ad Thess. ii. 13. *Cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud, non ut verbum hominum, sed, sicut vere est, verbum Dei*. Ergo sicut homo debet Deo obedire in omnibus, ita & prælatis.

3. Præterea. Sicut Religiosi profitendo vovent castitatem, & paupertatem, ita & obedientiam. Sed religiosus tenetur quantum ad omnia servare castitatem, & paupertatem. Ergo similiter quantum ad omnia tenetur obedire.

Sed contra est quod dicitur Act. v. 29. *Obedire oportet Deo magis quam hominibus*. Sed quandoque præcepta prælatorum sunt contra Deum. Ergo non in omnibus prælatis est obediendum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. & 4. hu. quæst.) obediens movetur ad imperium præcipientis quadam necessitate iustitiæ; sicut res naturalis movetur ex virtute sui motoris necessitate naturæ.

Quod autem aliqua res naturalis non moveatur a suo motore, potest contingere dupliciter: uno modo propter impedimentum quod provenit ex fortiori virtute alterius moventis; sicut lignum non comburitur ab igne, si fortior vis aquæ impediat: alio modo ex defectu ordinis mobilis ad motorem quia etsi subiiciatur eius actioni quantum ad aliquid, non tamen quantum ad omnia; sicut humor quandoque subiicitur actioni caloris quantum ad calefieri, non tamen quantum ad exsiccari, sive consumi.

Similiter ex duobus potest contingere quod subditus suo superiori non teneatur in omnibus obedire. Uno modo propter præceptum maioris potestatis. Ut enim Rom. xiii. super illud, *Qui potestati resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt*, dicit Glossa (ord. Augustini serm. vi. de verb. Dom. cap. 8.) „ si quid iusserit curator, numquid est tibi faciendum,

Digitized by Google

„ dum, si contra Proconsulem iubeat? „ Rursum si quid Proconsul iubeat, & „ aliud Imperator, numquid dubitatur, „ illo contempto, isti esse serviendum? „ Ergo si aliud Imperator, aliud Deus „ iubeat, contempto illo, obtemperan- „ dum est Deo. “ Alio modo non tenetur inferior suo superiori obedire, si ci aliquid praecipiat in quo ei non subdatur. Dicit enim Seneca in III. de beneficiis (cap. xx. in princip.) *Errat, si quis existimat servitutem in totum hominem discendere: pars enim melior excepta est: corpora obnoxia sunt, & adscripta dominis, mens quidem est sui iuris.* Et ideo in his quae pertinent ad interiorem motum voluntatis, homo non tenetur homini obedire, sed solum Deo.

Tenetur autem homo homini obedire in his quae exterius per corpus sunt agenda; in quibus tamen secundum ea quae ad naturam corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur, sed solum Deo: quia omnes homines natura sunt pares, puta in his quae pertinent ad corporis sustentationem, & prolis generationem. Unde non tenentur nec servi dominis, nec filii parentibus obedire de matrimonio contrahendo, vel virginitate servanda, aut aliquo alio huiusmodi. Sed in his quae pertinent ad dispositionem actuum, & rerum humanarum, tenetur subditus suo superiori obedire secundum rationem superioritatis; sicut miles duci exercitus in his quae pertinent ad bellum, servus domino in his quae pertinent ad servilia opera exequenda, filius patri in his quae pertinent ad disciplinam vitae, & curam domesticam; & sic de aliis.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod Apostolus dicit, intelligendum est *per omnia* quantum ad illa quae pertinent ad ius patriae, vel dominativae potestatis.

Ad secundum dicendum, quod Deo subiicitur homo simpliciter quantum ad omnia & interiora, & exteriora: & ideo in omnibus ei obedire tenetur. Subditi autem non subiiciuntur suis superioribus quantum ad omnia, sed quantum ad aliqua determinate; & quantum ad illa medii sunt inter Deum, & subditos; quantum ad alia vero immediate subduntur Deo, a quo instruuntur per legem naturalem, vel scriptam.

Ad tertium dicendum, quod religiosi obedientiam profitentur quantum ad regularem conversationem, secundum quam suis praelatis subduntur: & ideo quantum ad illa sola obedire tenentur quae possunt ad regularem conversationem pertinere: & haec est obedientia sufficiens ad salutem. Si autem etiam in aliis obedire voluerint, hoc pertinebit ad cumulum perfectionis; dum tamen illa non sint contra Deum, aut contra professionem regulae, quia talis obedientia esset illicita. Sic ergo potest triplex obedientia distingui: una sufficiens ad salutem, quae scilicet obedit in his ad quae obligatur; alia perfecta, quae obedit in omnibus licitis; alia indiscreta, quae etiam in illicitis obedit.

ARTICULUS VI. 551

Utrum Christiani teneantur saecularibus potestatibus obedire.

II. dist. XLIV. *quaest. 2. art. 2. & quol. 11. art. 9. cor.*

AD sextum sic proceditur. Videtur quod Christiani non teneantur saecularibus potestatibus obedire. Quia super illud Matth. XVII. *Ergo liberi sunt filii*, dicit Glossa (ord. Augustini Lib. I. Qq. Evang. cap. XXII.) „ Si in quolibet regno filii illius Regis, qui re- „ gno illi praefertur, sunt liberi, tunc „ filii Regis illius, cui omnia regna sub- „ duntur, in quolibet regno liberi esse „ debent. “ Sed Christiani per fidem Christi facti sunt filii Dei, secundum illud Ioan. I. 12. *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine eius.* Ergo non tenentur potestatibus saecularibus obedire.

2. Praeterea. Ad Rom VII. 4. dicitur: *Mortificati estis legi per corpus Christi*: & loquitur de lege divina veteris Testamenti. Sed minor est lex humana, per quam homines saecularibus potestatibus subduntur, quam lex divina veteris Testamenti. Ergo multo magis homines per hoc quod sunt facti membra corporis Christi, liberantur a lege subiectionis, qua saecularibus Principibus obstringebantur.

3. Praeterea. Latronibus, qui per violentiam opprimunt, homines obedire non tenentur. Sed Augustinus dicit in IV. de civ. Dei (cap. IV. in princ.) *Remota iustitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia?* Cum ergo dominia Principum saecularium plerumque cum iniustitia exerceantur, vel ab aliqua iniusta usurpatione principium sumpserint; videtur quod

quod non ſit Principibus ſæcularibus obediendum a Chriſtianis.

Sed contra eſt quod dicitur ad Tit III. 1. *Admone illos, Principibus, & poteſtatibus ſubditos eſſe:* & I. Pet. II. 13. *Subiecti eſtote omni humanæ creaturæ propter Deum, ſive Regi, quaſi præcellenti, ſive ducibus tamquam ab eo miſſis.*

Reſpondeo dicendum, quod fides Chriſti eſt iuſtitiæ principium, & cauſa, ſecundum illud Rom. III. 22. *Iuſtitia Dei per fidem Ieſu Chriſti*: & ideo per fidem Ieſu Chriſti non tollitur ordo iuſtitiæ, ſed magis firmatur. Ordo autem iuſtitiæ requirit ut inferiores ſuis ſuperioribus obediant: aliter enim non poſſet humanarum rerum ſtatus conſervari.

Et ideo per fidem Chriſti non excuſantur fideles quin Principibus ſæcularibus obedire teneantur.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. præc) ſervitus, qua homo homini ſubiicitur, ad corpus pertinet, non ad animam, quæ libera manet. Nunc autem in ſtatu huius vitæ per gratiam Chriſti liberamur a defectibus animæ, non autem a defectibus corporis, ut patet per Apoſtolum Rom. VII. 23. qui dicit de ſeipſo, quod *mente ſervit legi Dei, carne autem legi peccati*. Et ideo illi qui ſiunt filii Dei per gratiam, liberi ſunt a ſpirituali ſervitute peccati, non autem a ſervitute corporali, qua temporalibus dominis tenentur adſtricti, ut dicit Gloſſa (ordin.) ſuper illud I. ad Timoth. VI. *Quicumque ſunt ſub iugo ſervi &c.*

Ad ſecundum dicendum, quod lex vetus fuit figura novi Teſtamenti: & ideo debuit ceſſare veritate veniente. Non autem eſt ſimile de lege humana, per quam homo ſubiicitur homini: & tamen etiam ex lege divina homo tenetur homini obedire.

Ad tertium dicendum, quod Principibus ſæcularibus intantum homo obedire tenetur, inquantum ordo iuſtitiæ requirit. Et ideo ſi non habeant iuſtum principatum, ſed uſurpatum, vel ſi iniuſta præcipiant, non tenentur eis ſubditi obedire; niſi forte per accidens, propter vitandum ſcandalum, vel periculum.

QUAESTIO CV.

De inobedientia,

in duos articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de inobedientia: & circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum ſit peccatum mortale.
Secundo, utrum ſit graviſſimum peccatorum.

ARTICULUS I. 552

Utrum inobedientia ſit peccatum mortale.

Sup. quæſt.* lxix. *art.* 1. *corp.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod inobedientia non ſit peccatum mortale. Omne enim peccatum eſt inobedientia, ut patet per definitionem Ambroſii ſuperius poſitam (quæſt. præc. art. 2. arg. 1.) Si ergo inobedientia eſſet peccatum mortale, omne peccatum eſſet mortale.

2. Præterea. Gregorius dicit XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) quod inobedientia oritur ex inani gloria. Sed inanis gloria non eſt peccatum mortale. Ergo nec inobedientia.

3. Præterea. Tunc dicitur aliquis eſſe inobediens, quando ſuperioris præceptum non implet. Sed ſuperiores multoties præcepta multiplicant, quæ vix, aut numquam omnia poſſunt obſervari. Si ergo inobedientia eſſet peccatum mortale, ſequeretur quod homo non poſſet vitare mortale peccatum: quod eſt inconveniens. Non ergo inobedientia eſt peccatum mortale.

Sed contra eſt quod ad Rom. 1. & II. ad Tim. III. inter alia peccata mortalia computantur *parentibus non obedientes*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. XXIV. art. 12. & 1. 2. quæſt lxxii. art. 5. & quæſt. lxxxviii. art. 1.) peccatum mortale eſt, quod contrariatur caritati, per quam eſt ſpiritualis vita. Caritate autem diligitur Deus, & proximus. Exigit autem caritas Dei ut eius mandatis obediatur, ut ſupra dictum eſt (quæſt. XXIV. art. 12.) Et ideo inobedientem eſſe divinis præceptis eſt peccatum mortale, quaſi divinæ dilectioni contrarium.

In

Digitized by Google

In præceptis autem divinis continetur quod etiam superioribus obediatur. Et ideo etiam inobedientia, qua quis inobediens est præceptis superiorum, est peccatum mortale, quasi divinæ dilectioni contrarium, secundum illud ad Rom. XIII. 2. *Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit*. Contrariatur insuper dilectioni proximi, inquantum superiori proximo subtrahit obedientiam, quam ei debet.

Ad primum ergo dicendum, quod illa definitio Ambrosii datur de peccato mortali, quod habet perfectam peccati rationem. Peccatum autem veniale non est inobedientia: quia non est contra præceptum, sed præter præceptum. Nec etiam omne peccatum mortale est inobedientia, proprie & per se loquendo, sed solum tunc quando aliquis præceptum contemnit: quia ex fine morales actus speciem habent. Cum autem facit aliquid contra præceptum, non propter præcepti contemptum, sed propter aliquid aliud, est inobedientia materialiter tantum, sed pertinet formaliter ad aliam speciem peccati.

Ad secundum dicendum, quod inanis gloria appetit manifestationem alicuius excellentiæ. Et quia videtur ad quamdam excellentiam pertinere quod homo præceptis) alterius non subdatur, inde est quod inobedientia ex inani gloria oritur. Nihil autem prohibet ex peccato veniali oriri mortale; cum veniale sit dispositio ad mortale.

Ad tertium dicendum, quod nullus obligatur ad impossibile: & ideo si tot præcepta prælatus aliquis ingerat, seu iniungat, quod subditus ea implere non possit, excusatur a peccato. Et ideo prælati abstinere debent a multitudine præceptorum.

ARTICULUS II. 553

Utrum inobedientia sit gravissimum peccatorum.

Opusc. LXIV. *cap.* XI. *&* *Heb.* III. *lect* 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod inobedientia sit gravissimum peccatum. Dicitur enim I. Reg. XV. 23. *Quasi peccatum ariolandi est repugnare, & quasi scelus idololatriæ nolle acquiescere*. Sed idololatria est gravissimum peccatum, ut supra habitum est (quæst. XCIV. art. 3.) Ergo inobedientia est gravissimum peccatum.

2. Præterea. Illud peccatum dicitur esse in Spiritum sanctum per quod tolluntur impedimenta peccati, ut supra dictum est (quæst. XIV. art. 2.) Sed per inobedientiam contemnit homo præceptum, quod maxime retrahit hominem a peccando. Ergo inobedientia est peccatum in Spiritum sanctum; & ita est gravissimum peccatum.

3. Præterea. Apostolus dicit ad Rom. V. 19. quod *per unius inobedientiam peccatores multi constituti sunt*. Sed causa videtur esse potior effectu. Ergo inobedientia videtur esse gravius peccatum quam alia quæ ex ea causantur.

Sed contra est quod gravius est contemnere præcipientem quam præceptum. Sed quædam peccata sunt contra ipsam personam præcipientis, sicut patet de blasphemia, & homicidio. Ergo inobedientia non est gravissimum peccatum.

Respondeo dicendum, quod non omnis inobedientia est æquale peccatum. Potest enim una inobedientia esse gravior altera dupliciter. Uno modo ex parte præcipientis. Quamvis enim omnem curam homo apponere debeat ad hoc quod cuilibet superiori obediat; tamen magis est debitum quod homo obediat superiori quam inferiori potestati: cuius signum est quod præceptum inferioris prætermittitur, si sit præcepto superioris contrarium. Unde consequens est quod quanto superior est ille qui præcipit, tanto ei inobedientem esse sit gravius. Et sic inobedientem esse Deo est gravius quam inobedientem esse homini.

Secundo ex parte præceptorum. Non enim præcipiens æqualiter vult impleri omnia quæ mandat. Magis enim unusquisque præcipiens vult finem, & id quod est fini propinquius. Et ideo tanto est inobedientia gravior, quanto præceptum quod quis præterit, magis est de intentione illius qui præcipit. Et in præceptis quidem Dei manifestum est quod quanto præceptum datur de meliori, tanto est eius inobedientia gravior: quia cum voluntas Dei per se feratur ad bonum, quanto aliquid est melius, tanto Deus vult illud magis impleri. Unde qui inobediens est præcepto de dilectione Dei, gravius peccat, quam qui inobediens est præcepto de dilectione proximi. Voluntas autem hominis non semper magis fertur in melius: & ideo ubi obligamur ex solo hominis præcepto, non est gravius peccatum ex eo quod maius bonum præteritur, sed ex eo quod præteri-

Digitized by Google

teritur illud quod est magis de intentione præcipientis.

Sic ergo oportet (*a*) diversos inobedientiæ gradus diversis præceptorum gradibus comparare. Nam inobedientia, qua contemnitur Dei præceptum, ex ipsa ratione inobedientiæ gravius est peccatum quam peccatum quo peccatur in hominem, si secerneretur inobedientia Dei. Et hoc ideo dico, quia qui contra proximum peccat, etiam contra Dei præceptum agit. Si tamen in aliquo (*b*) potiori præceptum Dei contemneret, adhuc peccatum gravius esset. Inobedientia autem qua contemnitur præceptum hominis, levior est peccato quo contemnitur ipse præcipiens: quia ex reverentia præcipientis procedere debet reverentia præcepti. Et similiter peccatum quod directe pertinet ad contemptum Dei, sicut blasphemia, vel aliquid huiusmodi, gravius est, etiam remota per intellectum inobedientia a peccato, (*c*) quam esset illud peccatum in quo contemnitur solum Dei præceptum.

Ad primum ergo dicendum, quod illa comparatio Samuelis non est æqualitatis, sed similitudinis: quia inobedientia redundat in contemptum Dei, sicut & idololatria, licet idololatria magis.

Ad secundum dicendum, quod non omnis inobedientia est peccatum in Spiritum sanctum, sed solum illa cui obstinatio adhibetur. Non enim contemptus cuiuscumque, quod peccatum impedit, constituit peccatum in Spiritum sanctum: alioquin cuiuslibet boni contemptus esset peccatum in Spiritum sanctum, quia per quodlibet bonum potest homo impediri a peccato: sed bonorum illorum contemptus facit peccatum in Spiritum sanctum, quæ directe ducunt ad pœnitentiam, & remissionem peccatorum.

Ad tertium dicendum, quod primum peccatum primi parentis, ex quo in omnes peccatum emanavit, non fuit inobedientia, secundum quod est speciale peccatum, sed superbia, ex qua homo ad inobedientiam processit. Unde Apostolus in verbis illis videtur accipere inobedientiam, secundum quod generaliter se habet ad omne peccatum.

QUAESTIO CVI.

De gratia, sive gratitudine, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de gratia, sive gratitudine, & ingratitudine. Circa gratiam autem quæruntur sex.

Primo, utrum gratia sit specialis virtur ab aliis distincta.

Secundo, quis teneatur ad maiorem gratiarum actionem Deo, utrum innocens, vel pœnitens.

Tertio, utrum semper teneatur homo ad gratias pro beneficiis humanis reddendas.

Quarto, utrum retributio gratiarum sit differenda.

Quinto, utrum sit mensuranda secundum acceptum beneficium, vel secundum dantis affectum.

Sexto, utrum oporteat aliquid maius rependere.

ARTICULUS I. 554

Utrum gratia sit specialis virtus ab aliis distincta.

Inf. quæst. CVII. *art.* I. *cor. &* I. 2. *quæst.* VI. *art.* 3. *cor.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod gratia non sit virtus specialis ab aliis distincta. Maxima enim beneficia a Deo, & a parentibus accepimus. Sed honor quem Deo retribuimus, pertinet ad virtutem religionis; honor autem quem retribuimus parentibus, pertinet ad virtutem pietatis. Ergo gratia, sive gratitudo non est virtus ab aliis distincta.

2. Præterea. Retributio proportionalis pertinet ad iustitiam commutativam, ut patet per Philosophum in V. Ethic. (cap. IV.) Sed gratiæ redduntur, ut retributio sit, ut ibidem dicitur. Ergo redditio gratiarum, quæ pertinet ad gratitudinem, est actus iustitiæ. Non ergo gratitudo est specialis virtus ab aliis distincta.

3. Præterea. Recompensatio requiritur ad amicitiam conservandam, ut patet per Philosophum in VIII. Ethic. (cap. XIII.) & in IX. (cap. I.) Sed amicitia se habet ad omnes virtutes, propter quas homo

(a) *Ita post Theologos edit. omnes. Veteres edit. cum cod. Alcan. aliisque* secundum diversos: *& mox* peccatorum *pro* præceptorum. (b) *Ita mss. & editi passim. Theologi legendum putant* minus potiori. (c) *Ita passim. Cod. Alcan.* quam illud peccatum &c.

homo amatur. Ergo gratia, sive gratitudo, ad quam pertinet recompensare beneficia, non est specialis virtus.

Sed contra est quod Tullius ponit *gratiam* specialem iustitiæ partem. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.)

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. lx. art. 3.) secundum diversas causas ex quibus aliquid debetur, necesse est diversificari debiti reddendi rationem; ita tamen quod semper in maiori illud quod minus est contineatur. In Deo autem primo & principaliter invenitur causa debiti, eo quod ipse est primum principium omnium bonorum nostrorum: secundario autem in patre, quia est proximum nostræ generationis, & disciplinæ principium: tertio autem in persona quæ dignitate præcellit, ex qua communia beneficia procedunt: quarto autem in aliquo benefactore, a quo aliqua particularia, & privata beneficia percepimus, pro quibus particulariter ei obligamur.

Quia ergo non quicquid debemus Deo, vel patri, vel personæ dignitate præcellenti, debemus alicui benefactorum, a quo aliquod particulare beneficium recepimus, inde est quod post religionem, qua debitum cultum Deo impendimus, & pietatem, qua colimus parentes, & observantiam, qua colimus personas dignitate præcellentes, est gratia, sive gratitudo, quæ benefactoribus gratiam recompensat: & distinguitur a præmissis virtutibus, sicut quodlibet posteriorum distinguitur a priori, quasi ab eo deficiens.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio est quædam superexcellens pietas, ita est quædam excellens gratia, sive gratitudo. Unde & gratiarum actio ad Deum supra posita est (quæst. lxxxiii. art. 17.) inter ea quæ ad religionem pertinent.

Ad secundum dicendum, quod retributio proportionalis pertinet ad iustitiam commutativam, quando attenditur secundum debitum legale; puta si pacto firmetur ut tantum pro tanto retribuatur. Sed ad virtutem gratiæ, sive gratitudinis retributio pertinet quæ fit ex solo debito honestatis, quam scilicet aliquis sponte facit. Unde & gratitudo est minus grata, si sit coacta, ut Seneca dicit in Lib. III. de beneficiis (cap. vii.)

Ad tertium dicendum, quod cum vera amicitia supra virtutem fundetur, quicquid est virtuti contrarium in amico, est amicitiæ impeditivum; & quicquid est virtuosum, est amicitiæ provocativum. Et secundum hoc per recompensationem beneficiorum amicitia conservatur; quamvis recompensatio beneficiorum ad virtutem gratitudinis specialiter pertineat.

ARTICULUS II. 555

Utrum magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens quam pœnitens.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens quam pœnitens. Quanto enim aliquis maius donum a Deo percipit, tanto magis ad gratiarum actiones tenetur. Sed maius est donum innocentiæ quam iustitiæ restitutæ. Ergo videtur quod magis teneatur ad gratiarum actionem innocens quam pœnitens.

2 Præterea. Sicut benefactori debetur gratiarum actio, ita & dilectio. Sed Augustinus dicit in II. Confess. (cap. vii. in med.) *Quis hominum suam cogitans infirmitatem audet viribus suis tribuere castitatem, atque innocentiam suam, ut minus amet te, quasi minus fuerit ei necessaria misericordia tua, qua condonas peccata conversis ad te?* Et postea subdit: *Et ideo tantumdem, immo amplius te diligat: quia per quem me videt tantis peccatorum meorum languoribus exui, per eum se videt tantis peccatorum languoribus non implicari.* Ergo etiam magis tenetur ad gratiam reddendam innocens quam pœnitens.

3. Præterea. Quanto gratuitum beneficium est magis continuatum, tanto maior pro eo debetur gratiarum actio. Sed in innocente magis continuatur divinæ gratiæ beneficium quam in pœnitente: dicit enim Augustinus ibidem: *Gratiæ tuæ deputo, & misericordiæ tuæ, quia peccata mea tamquam glaciem solvisti: gratiæ tuæ deputo & quæcumque non feci mala: quid enim facere non potui? Et omnia mihi dimissa esse fateor, & quæ mea sponte feci mala, & quæ te duce non feci.* Ergo magis tenetur ad gratiarum actionem innocens quam pœnitens.

Sed contra est quod dicitur Luc. vii. 47. (a) *Cui plus dimittitur, plus diligit.* Er-

(a) *Vulgata:* Cui minus dimittitur, minus diligit.

Ergo eadem ratione plus tenetur ad gratiarum actiones.

Respondeo dicendum, quod actio gratiarum in accipiente respicit gratiam dantis: unde ubi est maior gratia ex parte dantis, ibi requiritur maior gratiarum actio ex parte recipientis. Gratia autem est, quia gratis datur. Unde dupliciter potest esse ex parte dantis maior gratia. Uno modo ex quantitate dati: & hoc modo innocens tenetur ad maiores gratiarum actiones: quia maius donum ei datur a Deo, & magis continuatum, ceteris paribus, absolute loquendo.

Alio modo potest dici maior gratia, quia magis datur gratis: & secundum hoc magis tenetur ad gratiarum actiones poenitens quam innocens: quia magis gratis datur illud quod ei datur a Deo: cum enim esset dignus poena, datur ei gratia. Et sic licet illud donum quod datur innocenti, sit absolute consideratum maius; tamen donum quod datur poenitenti, est maius in comparatione ad ipsum; sicut etiam parvum donum pauperi datum est ei maius quam diviti magnum. Et quia actus circa singularia sunt, in his quae agenda sunt, magis consideratur quod est hic vel nunc tale, quam quod est simpliciter tale, sicut Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. 1.) de voluntario, & involuntario.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS III. 556

Utrum homo teneatur ad gratiarum actiones omni homini benefacienti.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod homo non tenetur ad gratiarum actiones omni homini benefacienti. Potest enim aliquis sibi benefacere, sicut & sibiipsi nocere, secundum illud Eccli. XIV. 5. *Qui sibi nequam est, cui alii bonus erit?* Sed homo sibiipsi non potest gratias agere, quia gratiarum actio videtur transire ab uno in alterum. Ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

2. Praeterea. Gratiarum actio est quaedam gratiae recompensatio. Sed aliqua beneficia non cum gratia dantur, sed magis cum contumelia, & tarditate, vel tristitia. Ergo non semper benefactori sunt gratiae reddendae.

3. Praeterea. Nulli debetur gratiarum actio ex eo quod suam utilitatem procurat. Sed quandoque aliqui aliqua beneficia dant propter suam utilitatem. Ergo eis non debetur gratiarum actio.

4. Praeterea. Servo non debetur gratiarum actio, quia hoc ipsum quod est, domini est. Sed quandoque contingit servum in dominum beneficum esse. Ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

5. Praeterea. Nullus tenetur ad id quod facere non potest honeste, & utiliter. Sed quandoque contingit quod ille qui beneficium tribuit, est in statu magnae felicitatis; cui inutiliter aliquid recompensaretur pro suscepto beneficio: quandoque etiam contingit quod benefactor mutatur de virtute in vitium; & sic videtur quod ei honeste recompensari non potest: quandoque etiam ille qui accipit beneficium, pauper est, & omnino recompensare non potest. Ergo videtur quod non semper teneatur homo ad gratiarum recompensationem.

6. Praeterea. Nullus debet pro alio facere quod ei non expedit, sed est ei nocivum. Sed quandoque contingit quod recompensatio beneficii est nociva, vel inutilis ei cui recompensatur. Ergo non est semper beneficium recompensandum per gratiarum actionem.

Sed contra est quod dicitur I. ad Thess. ult. 18. *In omnibus gratias agite.*

Respondeo dicendum, quod omnis effectus naturaliter ad suam causam convertitur. Unde Dionysius dicit 1. cap. de div. Nom. (par. 1. lect. 1.) quod *Deus omnia in se convertit, tamquam omnium causa*. Semper enim oportet quod effectus ordinetur ad finem agentis. Manifestum est autem quod benefactor, inquantum huiusmodi, est causa beneficiati.

Et ideo naturalis ordo requirit ut ille qui suscepit beneficium, per gratiarum recompensationem convertatur ad benefactorem secundum modum utriusque: &, sicut de patre dictum est supra (quaest. XXXI. art. 3. & quaest. CI. art. 2.) benefactori quidem, inquantum huiusmodi, debetur honor, & reverentia, eo quod habet rationem principii; sed per accidens debetur ei subventio, vel sustentatio, si indigeat.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Seneca dicit in Lib. V. de benef. (cap. IX.) *sicut non est liberalis qui sibi donat, nec clemens qui sibi ignoscit, nec misericors qui malis suis tangitur, sed qui aliis; ita etiam nemo sibiipsi beneficium dat; sed naturae suae paret, quae movet ad*

Digitized by Google

ad refutanda nociva, *& ad appetenda proficua*. Unde in his quæ sunt ad seipsum, non habet locum gratitudo, & ingratitudo: non enim potest homo sibi aliquid denegare, nisi sibi retinendo. Metaphorice tamen illa quæ ad alterum proprie dicuntur, accipiuntur in his quæ sunt ad seipsum, sicut de iustitia dicit Philosophus in V. Ethic. (cap. ult.) inquantum scilicet accipiuntur diversæ partes hominis, sicut diversæ personæ.

Ad secundum dicendum, quod boni animi est ut magis attendat ad bonum quam ad malum. Et ideo si aliquis beneficium dedit non eo modo quo debuit, non ideo debet recipiens a gratiarum actione cessare; minus tamen quam si modo debito præstitisset, quia etiam beneficium minus est: quia, ut Seneca dicit in Lib. II. de benef. (cap. VI. in princ.) *multum celeritas fecit*, *multum abstulit mora*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Seneca dicit in VI. de benef. (cap. XII.) *multum interest utrum aliquis beneficium nobis det sua causa, an nostra, an sua & nostra. Ille qui totus ad se spectat, & nobis prodest, quia aliter sibi prodesse non potest, eo mihi loco habendus videtur quo qui pecori suo pabulum prospicit*. Et mox (cap. XIII.) *Si modo me in consortium admisit, si duos cogitavit, ingratus sum, non solum iniustus, nisi gaudeam hoc illi profuisse quod proderat mihi. Summæ malignitatis est non vocare beneficium, nisi quod dantem aliquo incommodo afficit*.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Seneca dicit in III. de benef. (cap. XXI. in princ.) *quamdiu servus præstat quod a servo exigi solet, ministerium est; ubi plus quam a servo necesse est, beneficium est: ubi enim in affectum amici transit, si tamen transit, desinit vocari ministerium*. Et ideo etiam servis ultra debitum facientibus gratiæ sunt habendæ.

Ad quintum dicendum, quod etiam pauper ingratus non est, si faciat quod possit. Sicut enim beneficium magis in affectu consistit quam in effectu; ita etiam recompensatio magis in affectu consistit. Unde Seneca dicit in II. de benef. (cap. XXII. in fi.) *Qui grate beneficium accipit, primam eius pensionem solvit. Quod grate autem ad nos beneficia pervenerint, indicemus effusis affectibus. quod non ipso tantum audiente, sed ubique testemur*. Et ex hoc patet quod quantumcumque in felicitate existenti potest recompensatio beneficii fieri per exhibitionem reverentiæ, & honoris. Unde Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. ult.) quod *superexcellenti quidem debet fieri honoris retributio, indigenti autem retributio lucri*. Et Seneca dicit in VI. de benef. (cap. XXIX. in fi.) *Multa sunt per quæ quicquid debemus, reddere & felicibus possumus: fidele consilium, assidua conversatio, sermo comis, & sine adulatione iucundus*. Et ideo non oportet ut homo optet indigentiam eius, seu miseriam, qui beneficium dedit, ad hoc quod beneficium recompensetur: quia, ut Seneca dicit in VI. de benef. (cap. XXVI. in fi.) *si hoc ei optares, cuius nullum beneficium haberes, inhumanum erat votum. Quanto inhumanius ei optas cui beneficium debes?* Si autem ille qui beneficium dedit, in peius mutatus est, debet tamen sibi fieri recompensatio secundum statum ipsius, ut scilicet ad virtutem reducatur, si sit possibile. Si autem sit insanabilis propter malitiam, tunc aliter est affectus quam prius erat: & ideo non debetur ei recompensatio beneficii, sicut prius. Et tamen, quantum fieri potest salva honestate, memoria debet haberi præstiti beneficii, ut patet per Philosophum in IX. Ethic. (cap. III. in fi.)

Ad sextum dicendum, quod, sicut dictum est (in solut. præc.) recompensatio beneficii præcipue pendet ex affectu: & ideo eo modo debet recompensatio fieri quo magis sit utilis. Si tamen postea per eius incuriam in damnum ipsius vertatur, non imputatur recompensanti, ut Seneca dicit in VII. de benef. (cap. XIX. parum a princ.) *Reddendum mihi est, non servandum, cum reddidero, ac tuendum*.

ARTICULUS IV. 557

Utrum homo debeat statim beneficium recompensare.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod homo debeat statim beneficium recompensare. Illa enim quæ debemus sine certo termino, tenemur restituere statim. Sed non est aliquis terminus præscriptus recompensationi beneficiorum; quæ tamen cadit sub debito, ut dictum est (art. præc.) Ergo tenetur homo statim beneficium recompensare.

2. Præterea. Quanto aliquod bonum fit ex maiore animi fervore, tanto videtur esse

Digitized by Google

esse laudabilius. Sed ex fervore animi videtur procedere quod homo nullas moras adhibeat in faciendo quod debet. Ergo videtur esse laudabilius quod statim homo beneficium reddat.

3. Praeterea. Seneca dicit in II. de benefic. (cap. v. cir. fi.) quod *proprium benefactoris est libenter, & cito facere*. Sed recompensatio debet beneficium adaequare. Ergo debet statim recompensare.

Sed contra est quod Seneca dicit in IV. de benef. (in fi.) *Qui festinat reddere, non animum habet grati hominis, sed debitoris*.

Respondeo dicendum, quod sicut in beneficio dando duo considerantur, scilicet affectus, & donum; ita etiam haec duo considerantur in recompensatione beneficii. Et quantum quidem ad affectum, recompensatio statim fieri debet: unde Seneca dicit in II. de benef. (in fin.) *Vis reddere beneficium? accipe benigne*. Quantum autem ad donum, debet expectari tempus quo recompensatio sit benefactori opportuna. Si autem non convenienti tempore statim velit aliquis munus pro munere reddere, non videtur esse virtuosa recompensatio, sed invita. Ut enim Seneca dicit in IV. de benef. (in fin.) *qui nimis cito cupit solvere, invitus debet; & qui invitus debet, ingratus est*.

Ad primum ergo dicendum, quod debitum legale est statim solvendum; alioquin non esset conservata iustitiae aequalitas, si unus retineret rem alterius absque eius voluntate. Sed debitum morale dependet ex honestate debentis: & ideo oportet reddi debito tempore, secundum quod exigit rectitudo virtutis.

Ad secundum dicendum, quod fervor voluntatis non est virtuosus, nisi sit ratione ordinatus: & ideo si aliquis ex fervore animi praeoccupet debitum tempus, non erit laudandus.

Ad tertium dicendum, quod beneficia etiam sunt opportuno tempore danda; & tunc non est amplius tardandum, cum opportunum tempus advenerit: & idem etiam observari oportet in beneficiorum recompensatione.

ARTICULUS V. 558

Utrum gratiarum actio sit attendenda secundum affectum (a) benefactoris, an secundum effectum.

Sup. art. 3. ad 5. & 6. & inf. art. 6. ad 1.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod beneficiorum recompensatio non sit attendenda secundum affectum benefacientis, sed secundum effectum. Recompensatio enim beneficiis debetur. Sed beneficium in effectu consistit, ut ipsum nomen sonat. Ergo recompensatio debet attendi secundum effectum.

2. Praeterea. Gratia, quae recompensat beneficia, est pars iustitiae. Sed iustitia respicit aequalitatem dati, & accepti. Ergo & in gratiarum recompensatione attendendus est magis effectus quam affectus benefacientis.

3. Praeterea. Nullus potest attendere ad id quod ignorat. Sed solus Deus cognoscit interiorem affectum. Ergo non potest fieri gratiae recompensatio secundum affectum.

Sed contra est quod Seneca dicit in I. de benef. (cap. VII. cir. princ.) *Nonnumquam magis nos obligat qui dedit parva magnifice, & qui exiguum tribuit, sed libenter*.

Respondeo dicendum, quod recompensatio beneficii potest ad tres virtutes pertinere, scilicet ad iustitiam, ad gratiam, & ad amicitiam. Ad iustitiam quidem pertinet, quando recompensatio habet rationem debiti legalis, sicut in mutuo, & aliis huiusmodi: & in tali recompensatio debet attendi secundum quantitatem dati.

Ad amicitiam autem pertinet recompensatio beneficii, & similiter ad virtutem gratiae, secundum quod habet rationem debiti moralis; aliter tamen, & aliter. Nam in recompensatione amicitiae oportet respectum haberi ad amicitiae causam: unde in amicitia utilis debet recompensatio fieri secundum utilitatem, quam quis ex beneficio consecutus est; in amicitia autem honesti debet in recompensatione haberi respectus ad electionem, sive ad affectum dantis: quia hoc praecipue requiritur ad virtutem, ut dicitur in VIII. Eth. (cap. XIII. in fi.) Et similiter quia gratia respicit beneficium, secundum quod est gratis impensum, quod quidem pertinet ad affectum; ideo

(a) Ita recentiores edit. veteres hic & in textu beneficiantis.

Digitized by Google

ideo etiam gratiæ recompensatio attendit magis affectum dantis quam effectum.

Ad primum ergo dicendum, quod omnis actus moralis ex voluntate pendet. Unde beneficium, secundum quod est laudabile, prout ei gratiæ recompensatio debetur, materialiter quidem consistit in effectu, sed formaliter & principaliter in voluntate. Unde Seneca dicit in I. de benefic. (cap. VI. cir. princ.) *Beneficium non in eo quod fit, aut datur, consistit, sed in ipso dantis, aut facientis animo.*

Ad secundum dicendum, quod gratia est pars iustitiæ, non quidem sicut species generis, sed per quamdam reductionem ad genus iustitiæ, ut supra dictum est (quæst. LXXX.) Unde non oportet quod eadem ratio debiti attendatur in utraque virtute.

Ad tertium dicendum, quod affectum hominis per se quidem solus Deus videt; sed secundum quod per aliqua signa manifestatur, potest etiam ipsum homo cognoscere. Et hoc modo affectus benefacientis cognoscitur ex ipso modo quo beneficium tribuitur, puta quia gaudenter, & prompte aliquis beneficium impendit.

ARTICULUS VI. 559

Utrum oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione quam susceperit in beneficio.

Inf. quæst. CVII. *art.* 2. *cor.*

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione quam susceperit in beneficio. Quibusdam enim (sicut parentibus) nec etiam æqualis recompensatio fieri potest, sicut Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cir. fi.) Sed virtus non conatur ad impossibile. Non ergo gratiæ recompensatio tendit ad aliquid maius.

2. Præterea. Si aliquis plus recompensat quam in beneficio acceperit, ex hoc ipso quasi aliquid de novo dat. Sed ad beneficium de novo datum tenetur homo gratiam recompensare. Ergo ille qui primo beneficium dederat, tenebitur aliquid maius recompensare; & sic procederetur in infinitum. Sed virtus non conatur ad infinitum, quia *infinitum aufert naturam boni*, ut dicitur in II. Metaph. (tex. VIII.) Ergo gratiæ recompensatio non debet excedere acceptum beneficium.

3. Præterea. Iustitia in æqualitate consistit. Sed *maius* est quidam æqualitatis excessus. Cum ergo in qualibet virtute excessus sit vitiosus, videtur quod recompensare aliquid maius accepto beneficio sit vitiosum, & iustitiæ oppositum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. V. a princ.) *Refamulari oportet ei qui gratiam fecit, & rursum ipsum incipere*: quod quidem fit, dum aliquid maius retribuitur. Ergo recompensatio debet tendere ad hoc quod aliquid maius faciat.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) recompensatio gratiæ respicit beneficium secundum voluntatem benefacientis. In quo quidem præcipue hoc commendabile videtur quod gratis beneficium contulit, ad quod non tenebatur. Et ideo qui beneficium accepit, ad hoc obligatur ex debito honestatis ut similiter aliquid gratis impendat. Non autem videtur gratis aliquid impendere, nisi excedat quantitatem accepti beneficii: quia quamdiu recompensat minus, vel æquale, non videtur facere gratis, sed reddere quod accepit.

Et ideo gratiæ recompensatio semper tendit ut pro suo posse aliquid maius retribuat.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 3. hu. quæst. ad 5. & art. præc.) in recompensatione beneficii magis est considerandus affectus quam effectus. Si ergo consideremus effectum beneficii, quod filius a parentibus accepit, scilicet esse, & vivere, nihil æquale filius recompensare potest, ut Philosophus dicit (Lib. VIII. Ethic. cir. fin.) Si autem attendamus ad ipsam voluntatem dantis, & retribuentis, sic potest filius aliquid maius patri retribuere, ut Seneca dicit in III. de benef. (cap. XXIX. & XXX. & XXXV.) Si tamen non posset, sufficeret ad gratitudinem recompensandi voluntas.

Ad secundum dicendum, quod debitum gratitudinis ex caritate derivatur: quæ quanto plus solvitur, tanto magis debetur, secundum illud ad Rom. XIII. 8. *Nemini quicquam debeatis, nisi ut invicem diligatis*. Et ideo non est inconveniens, si obligatio gratitudinis interminabilis sit.

Ad tertium dicendum, quod sicut in iustitia, quæ est virtus cardinalis, attenditur æqualitas rerum; ita in gratitudine attenditur æqualitas voluntatum, ut scilicet sicut ex promptitudine voluntatis

tatis beneficus aliquid exhibuit, ad quod non tenebatur, ita etiam ille qui suscepit beneficium, aliquid supra debitum recompenset.

QUAESTIO CVII.

De ingratitudine,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de ingratitudine: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum ingratitudo semper sit peccatum.

Secundo, utrum ingratitudo sit peccatum speciale.

Tertio, utrum omnis ingratitudo sit peccatum mortale.

Quarto, utrum ingratis sint beneficia subtrahenda.

ARTICULUS I. 560

Utrum ingratitudo sit semper peccatum.

Inf. quæst. CLXII. *art.* 4. *ad* 3.

AD primum sic proceditur. Videtur quod ingratitudo non semper sit peccatum. Dicit enim Seneca in III. de beneficiis (cap. I. cir. med.) quod *ingratus est qui non reddit beneficium*. Sed quandoque aliquis non posset recompensare beneficium nisi peccando, puta si auxiliatus est homini ad peccandum. Cum ergo abstinere a peccato non sit peccatum, videtur quod ingratitudo non semper sit peccatum.

2. Præterea. Omne peccatum est in potestate peccantis: quia secundum Augustinum (Lib. III. de lib. arb. cap. XVII. & XVIII. & Lib. I. Retract. cap. IX. ante med.) *nullus peccat in eo quod vitare non potest*. Sed quandoque non est in potestate peccantis ingratitudinem vitare, puta cum non habet unde reddat: oblivio etiam non est in potestate nostra; cum tamen Seneca dicat in III. de beneficiis (loc. cit.) quod *ingratissimum omnium est qui oblitus est*. Ergo ingratido non semper est peccatum.

3. Præterea. Non videtur peccare qui non vult aliquid debere, secundum illud Apostoli ad Rom. XIII. 8. *Nemini quicquam debeatis*. Sed *qui invitus debet, ingratus est*, ut Seneca dicit in IV. de beneficiis (in fin.) Ergo non semper ingratitudo est peccatum.

Sed contra est quod II. ad Timoth. III. 2. ingratitudo connumeratur aliis peccatis, cum dicitur: *Parentibus non obedientes, ingrati, scelesti.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. præc. art. 4. ad 1. & art. 6.) debitum gratitudinis est quoddam debitum honestatis: quam virtus requirit. Ex hoc autem aliquid est peccatum quod repugnat virtuti. Unde manifestum est quod omnis ingratitudo est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod gratitudo respicit beneficium. Ille autem qui alicui auxiliatur ad peccandum, non confert beneficium, sed magis nocumentum: & ideo non debetur ei gratiarum actio; nisi forte propter voluntatem bonam, si sit deceptus, dum credidit adiuvare ad bonum, & adiuvit ad peccandum. Et tunc non debetur talis recompensatio ut adiuvetur ad peccandum: quia hoc non esset recompensare bonum, sed malum; quod contrariatur gratitudini.

Ad secundum dicendum, quod nullus propter impotentiam reddendi ab ingratitudine excusatur, ex quo ad debitum gratitudinis reddendum sufficit sola voluntas, ut dictum est (quæst. præc. art. 6. ad 1.) Oblivio autem beneficii ad ingratitudinem pertinet, non quidem illa quæ provenit ex naturali defectu, qui non subiacet voluntati, sed illa quæ ex negligentia provenit. Ut enim dicit Seneca in III. de benef. (cap. I. in fin.) *apparet illum non sæpe de reddendo cogitasse cui obrepsit oblivio*.

Ad tertium dicendum, quod debitum gratitudinis ex debito amoris derivatur, a quo nullus debet velle absolvi. Unde quod aliquis invitus hoc debitum debeat, videtur provenire ex defectu amoris ad eum qui beneficium dedit.

ARTICULUS II. 561

Utrum ingratitudo sit speciale peccatum.

III. P. quæst. LXXXVIII. *art.* 4. *& IV. dist.* XXII. *quæst.* I. *art.* 2. *quæst.* I.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod ingratitudo non sit speciale peccatum. Quicumque enim peccat, contra Deum agit, qui est summus benefactor. Sed hoc pertinet ad ingratitudinem. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

2. Præterea. Nullum speciale peccatum sub diversis peccatorum generibus con-

Digitized by Google

continetur. Sed diversis peccatorum generibus potest aliquis esse ingratus; puta si quis benefactori detrahat, si quis furetur, vel aliquid aliud huiusmodi contra eum committat. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

3. Praeterea. Seneca dicit in III. de beneficiis (cap. 1. cir. med.) *Ingratus est qui dissimulat, ingratus est qui non reddit, & ingratissimus omnium qui oblitus est*. Sed ista non videntur ad unam peccati speciem pertinere. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

Sed contra est quod ingratitudo opponitur gratitudini, sive gratiae, quae est specialis virtus. Ergo est speciale peccatum.

Respondeo dicendum, quod omne vitium ex defectu virtutis nominatur, quia magis virtuti opponitur; sicut illiberalitas magis opponitur liberalitati quam prodigalitas. Potest autem virtuti gratitudinis aliquod vitium opponi per excessum; puta si recompensatio beneficii fiat vel pro quibus non debet, vel citius quam debet, ut ex dictis patet (quaest. CVI. art. 4.) Sed magis opponitur gratitudini vitium quod est per defectum, quia virtus gratitudinis, ut supra habitum est (quaest. praec. art. 6.) in aliquid amplius tendit. Et ideo proprie ingratitudo nominatur ex gratitudinis defectu. Omnis autem defectus, seu privatio speciem sortitur secundum habitum oppositum: differunt enim caecitas, & surditas secundum differentiam visus, & auditus. Unde sicut gratitudo, vel gratia est una specialis virtus; ita etiam ingratitudo est unum speciale peccatum.

Habet tamen diversos gradus secundum ordinem eorum quae ad gratitudinem requiruntur: in qua primum est quod homo acceptum beneficium recognoscat; secundum est quod laudet, & gratias agat; tertium est quod retribuat pro loco, & tempore secundum suam facultatem. Sed quia quod est ultimum in generatione, est primum in resolutione; ideo primus ingratitudinis gradus est ut homo beneficium non retribuat; secundus est ut dissimulet, quasi non demonstrans se beneficium accepisse; tertius, & gravissimus est, quod non recognoscat sive per oblivionem, sive quocumque alio modo. Et quia in affirmatione opposita intelligitur negatio; ideo ad primum ingratitudinis gradum pertinet quod aliquis retribuat mala pro bonis; ad secundum, quod beneficium vituperet; ad tertium, quod beneficium quasi maleficium reputet.

Ad primum ergo dicendum, quod in quolibet peccato est materialis ingratitudo ad Deum, inquantum scilicet facit homo aliquid quod potest ad ingratitudinem pertinere; formaliter autem ingratitudo est, quando actualiter beneficium contemnitur: & hoc est speciale peccatum.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet formalem rationem alicuius specialis peccati in pluribus peccatorum generibus materialiter inveniri: & secundum hoc in multis generibus peccatorum invenitur ingratitudinis ratio.

Ad tertium dicendum, quod illa tria non sunt diversae species, sed diversi gradus unius specialis peccati.

ARTICULUS III. 562

Utrum ingratitudo semper sit peccatum mortale.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ingratitudo semper sit peccatum mortale. Deo enim maxime debet aliquis esse gratus. Sed peccando venialiter homo non est ingratus Deo; alioquin omnes homines essent ingrati. Ergo nulla ingratitudo est peccatum veniale.

2. Praeterea. Ex hoc aliquod peccatum est mortale quod contrariatur caritati; ut supra dictum est (quaest. XXIV. art. 12.) Sed ingratitudo contrariatur caritati, ex qua procedit debitum gratitudinis, ut supra dictum est (quaest. praec. art. 1. ad 3. & art. 6. ad 2.) Ergo ingratitudo semper est peccatum mortale.

3. Praeterea. Seneca dicit in II. de beneficiis (cap. X. in fi.) *Haec beneficii lex est inter duos; alter statim oblivisci debet dati, alter accepti numquam*. Sed propter hoc, ut videtur, debet oblivisci, ut lateat eum peccatum recipientis, si contingat eum esse ingratum; quod non oporteret, si ingratitudo esset leve peccatum. Ergo ingratitudo semper est peccatum mortale.

4. Sed contra est quod nulli est danda via peccandi mortaliter. Sed, sicut Seneca dicit ibidem (cap. IX. in fin.) *interdum & ipse qui iuvatur, fallendus est, ut habeat, nec a quo acceperit sciat*; quod videtur viam ingratitudinis recipienti praebere. Ergo ingratitudo non semper est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex su-

supradictis patet (art. præc.) ingratus dicitur aliquis dupliciter. Uno modo per solam omissionem; puta quia non recognoscit, vel non laudat, vel non retribuit vices pro beneficio accepto: & hoc non semper est peccatum mortale: quia, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 6.) debitum gratitudinis est ut homo etiam aliquid liberaliter tribuat, ad quod non tenetur: & ideo si illud prætermittit, non peccat mortaliter; est tamen peccatum veniale, quia hoc provenit ex negligentia quadam, aut ex aliqua indispositione hominis ad virtutem. Potest tamen contingere quod etiam talis ingratitudo sit mortale peccatum vel propter interiorem contemptum, vel etiam propter conditionem eius quod subtrahitur, quod ex necessitate debetur benefico, sive simpliciter, sive in aliquo necessitatis casu.

Alio modo dicitur aliquis ingratus, quia non solum prætermittit implere gratitudinis debitum, sed etiam contrarium agit: & hoc etiam secundum conditionem eius quod agitur, quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale.

Sciendum tamen, quod ingratitudo quæ provenit ex peccato mortali, habet perfectam ingratitudinis rationem; illa vero quæ provenit ex peccato veniali, imperfectam.

Ad primum ergo dicendum, quod per peccatum veniale non est aliquis ingratus Deo secundum perfectam ingratitudinis rationem; habet tamen aliquid ingratitudinis, inquantum peccatum veniale tollit aliquem actum virtutis, per quem homo Deo obsequitur.

Ad secundum dicendum, quod ingratitudo quæ est cum peccato veniali, non est contraria caritati, sed est præter ipsam: quia non tollit habitum caritatis, sed aliquem actum ipsius excludit.

Ad tertium dicendum, quod idem Seneca dicit in VII. de benef. (cap. XXII.) *Errat, si quis æstimat, cum dicimus eum qui beneficium dedit, oblivisci oportere, excutere nos illi memoriam rei præsertim honestissimæ. Cum ergo dicimus, Meminisse non debet, hoc volumus intelligi, Prædicare non debet, nec iactare.*

Ad quartum dicendum, quod ille qui ignorat beneficium, non est ingratus, si beneficium non recompenset, dummodo sit paratus recompensare, si nosset. Est autem laudabile quandoque ut ille cui providetur, beneficium ignoret: tum propter inanis gloriæ vitationem, sicut beatus Nicolaus aurum furtim in domum proiiciens vitare voluit humanum favorem: tum etiam quia in hoc ipso amplius beneficium facit quod consulit verecundiæ eius qui beneficium accipit.

ARTICULUS IV. 563

Utrum ingratis sint beneficia subtrahenda.

Inf. quæst. CXXXI. *art.* 5. *ad* 4.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod ingratis sint beneficia subtrahenda. Dicitur enim Sap. XVI. 29. *Ingrati spes tamquam hybernalis glacies tabescet.* Non autem eius spes tabesceret, si non esset ei beneficium subtrahendum. Ergo sunt subtrahenda beneficia ingratis.

2. Præterea. Nullus debet alteri præbere occasionem peccandi. Sed ingratus beneficium recipiens sumit occasionem ingratitudinis. Ergo non est ingrato beneficium dandum.

3. Præterea. (a) *In quo quis peccat, per hoc & torquetur*, ut dicitur Sap. XI. 17. Sed ille qui ingratus est beneficio accepto, peccat contra beneficium. Ergo est beneficio privandus.

Sed contra est quod dicitur Luc. VI. 35. quod *Altissimus benignus est super ingratos, & malos.* Sed per eius imitationem nos filios esse oportet, ut ibidem dicitur. Ergo non debemus ingratis beneficia subtrahere.

Respondeo dicendum, quod circa ingratum duo consideranda sunt. Primo quidem, quid est quod ipse dignus sit pati: & sic certum est quod meretur beneficii subtractionem.

Alio modo considerandum est, quid oporteat beneficum facere. Primo namque non debet esse facilis ad ingratitudinem iudicandam: quia *frequenter aliquis*, ut Seneca dicit (Lib. III. de benef. cap. VII.) *qui non reddidit, gratus est*: quia forte non occurrit ei facultas, aut debita opportunitas reddendi. Secundo debet tendere ad hoc quod de ingrato gratum faciat; quod si non potest primo beneficio facere, forte faciet secundo. Si vero ex beneficiis multiplicatis ingratitudinem augeat, & peior fiat, debet a beneficiorum exhibitione cessare.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur quantum ad id quod ingratus dignus est pati.

Ad secundum dicendum, quod ille qui ingra-

(a) *Vulgata*: Per quæ peccat quis, per hæc & torquetur.

Digitized by Google

ingrato beneficium exhibet, non dat ei occasionem peccandi, sed magis gratitudinis, & amoris. Si vero ille qui accipit, ingratitudinis exinde occasionem sumat, non est danti imputandum.

Ad tertium dicendum, quod ille qui beneficium dat, non statim se debet exhibere punitorem ingratitudinis, sed prius pium medicum, ut scilicet iteratis beneficiis ingratitudinem sanet.

QUAESTIO CVIII.

De vindicatione,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de vindicatione: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum vindicatio sit licita.
Secundo, utrum sit specialis virtus.
Tertio de modo vindicandi.
Quarto, in quos sit vindicta exercenda.

ARTICULUS I. 564

Utrum vindicatio sit licita.

Inf. quæst. clviii. *art.* 3. *& III. P. quæst.* xv. *art.* 9. *cor. & mal. quæst.* xii. *art.* 1. *co. & ad* 8. *&* 14. *& art.* 3. *ad* 5. *& Rom.* xii. *lect.* 3.

AD primum sic proceditur. Videtur quod vindicatio non sit licita. Quicumque enim usurpat sibi quod Dei est, peccat. Sed vindicta pertinet ad Deum: dicitur enim Deut. xxxii. 35. secundum aliam litteram (Chaldaic. Paraphr. & Rom. xii. 19.) *Mihi vindicta, & ego retribuam*. Ergo omnis vindicatio est illicita.

2. Præterea. Ille de quo vindicta sumitur, non toleratur. Sed mali sunt tolerandi: quia super illud Cant. ii. *Sicut lilium inter spinas*, dicit Glossa (Greg. hom. xxxviii. in Evang. ante med.) „ Non fuit bonus, qui malos tolerare „ non potuit. " Ergo vindicta non est sumenda de malis.

3. Præterea. Vindicta per pœnas fit, ex quibus causatur timor servilis. Sed lex nova non est lex timoris, sed amoris, ut Augustinus dicit contra Adamantium (cap. xvii. inter princ. & med.) Ergo ad minus in novo Testamento nulla vindicta fieri debet.

4. Præterea. Ille dicitur vindicare se qui iniurias suas ulciscitur. Sed, ut videtur, non licet etiam iudici in se delinquentes punire: dicit enim Chrysostomus (alius Auctor) super Matth. (hom. v. in op. imperf. inter med. & fi.) *Discamus exemplo Christi nostras iniurias magnanimiter sustinere, Dei autem iniurias nec usque ad auditum sufferre*. Ergo vindicatio videtur esse illicita.

5. Præterea. Peccatum multitudinis magis est nocivum quam peccatum unius tantum: dicitur enim Eccli. xxvi. 5. *A tribus timuit cor meum... delaturam civitatis, & collectionem populi, & calumniam mendacem*. Sed de peccato multitudinis non est vindicta sumenda: quia super illud Matth. xiii. *Sinite utraque crescere, ne forte eradicetis triticum*, dicit Glossa (Lyr. & interl. implicite) quod „ multitudo non est excommunicanda, „ nec Princeps. " Ergo nec alia vindicatio est licita.

Sed contra. Nihil est expectandum a Deo, nisi quod est bonum, & licitum. Sed vindicta de hostibus est expectanda a Deo: dicitur enim Luc. xviii. 7. *Deus non faciet vindictam electorum suorum clamantium ad se die ac nocte?* quasi diceret, *immo faciet*. Ergo vindicatio non est per se mala, & illicita.

Respondeo dicendum, quod vindicatio fit per aliquod pœnale malum inflictum peccanti. Est ergo in vindicatione considerandus vindicantis animus. Si enim eius intentio feratur principaliter in malum illius de quo vindictam sumit, & ibi quiescat; est omnino illicitum: quia delectari in malo alterius pertinet ad odium, quod caritati repugnat, qua omnes homines debemus diligere. Nec aliquis excusatur, si malum intendat illius qui sibi iniuste intulit malum; sicut non excusatur aliquis per hoc quod odit se odientem: non enim debet homo in alium peccare propter hoc quod ille peccavit prius in ipsum, hoc enim est vinci a malo: quod Apostolus prohibet ad Rom. xii. 21. dicens: *Noli vinci a malo, sed vince in bono malum*.

Si vero intentio vindicantis feratur principaliter ad aliquod bonum, ad quod pervenitur per pœnam peccantis (puta ad emendationem peccantis, vel saltem ad cohibitionem eius, & quietem aliorum, & ad iustitiæ conservationem, & Dei honorem) potest esse vindicatio licita, aliis debitis circumstantiis servatis.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui secundum gradum sui ordinis vindictam exercet in malos, non usurpat sibi quod

quod Dei est, sed utitur potestate sibi divinitus concessa: dicitur enim ad Rom. XIII. 4. de Principe terreno, quod *Dei minister est, vindex in iram ei qui male agit*. Si autem præter ordinem divinæ institutionis aliquis vindictam exerceat, usurpat sibi quod Dei est: & ideo peccat.

Ad secundum dicendum, quod mali tolerantur a bonis in hoc quod ab eis proprias iniurias patienter sustinent, secundum quod oportet; non autem tolerant eos, ut sustineant iniurias Dei, & proximorum. Dicit enim Chrysostomus (alius Auctor) super Matth. (loc. cit. in arg. 4.) *In propriis iniuriis esse quempiam patientem, laudabile est; iniurias autem Dei dissimulare, nimis est impium*.

Ad tertium dicendum, quod lex Evangelii est lex amoris: & ideo illis qui ex amore bonum operantur, qui soli proprie ad Evangelium pertinent, non est timor incutiendus per pœnas, sed solum illis qui ex amore non moventur ad bonum; qui etsi numero sint de Ecclesia, non tamen merito.

Ad quartum dicendum, quod iniuria quæ infertur personæ alicui, quandoque redundat in Deum, & in Ecclesiam: & tunc debet aliquis propriam iniuriam ulcisci; sicut patet de Helia, qui fecit ignem descendere super eos qui venerant ad ipsum capiendum, ut legitur IV. Reg. I. & similiter Helisæus maledixit pueris eum irridentibus, ut habetur IV. Reg. II. & (a) Sylverius Papa excommunicavit eos qui eum in exilium miserunt, ut habetur XXIII. quæst. IV. (cap. *Guilisarius*.) Inquantum vero iniuria in aliquem illata ad eius personam pertinet, debet eam tolerare patienter, si expediat. Huiusmodi enim præcepta patientiæ intelligenda sunt secundum præparationem animi, ut Augustinus dicit in Lib. I. de serm. Domini in monte (cap. XIX. & seq.)

Ad quintum dicendum, quod quando tota multitudo peccat, est de ea vindicta sumenda vel quantum ad totam multitudinem, sicut Aegyptii submersi sunt in mari rubro, persequentes filios Israel, ut habetur Exod. XIV. & sicut Sodomitæ universaliter perierunt: vel quantum ad magnam multitudinis partem, sicut patet Exod. XXXII. in pœna eorum qui vitulum adoraverunt. Quandoque vero si speretur multorum correctio, debet severitas vindictæ exerceri in aliquos principaliores, quibus punitis ceteri terreantur; sicut Dominus Num. XXV. mandavit suspendi populi principes pro peccato multitudinis. Si autem non tota multitudo peccavit, sed pro parte, tunc si possunt mali secerni a bonis, debet in eos vindicta exerceri; si tamen hoc fieri possit sine scandalo aliorum: alioquin parcendum est multitudini, & detrahendum severitati. Et eadem ratio est de Principe, quem sequitur multitudo. Tolerandum enim est peccatum eius, si sine scandalo multitudinis puniri non posset: nisi forte esset tale peccatum Principis, quod magis noceret multitudini vel spiritualiter, vel temporaliter, quam scandalum quod exinde timeretur.

ARTICULUS II. 565

Utrum vindicatio sit specialis virtus.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod vindicatio non sit specialis virtus ab aliis distincta. Sicut enim remunerantur boni pro his quæ bene agunt, ita puniuntur mali pro his quæ male agunt. Sed remuneratio bonorum non pertinet ad aliquam virtutem specialem, sed est actus commutativæ iustitiæ. Ergo pari ratione & vindicatio non debet poni specialis virtus.

2. Præterea. Ad actum illum non debet ordinari specialis virtus ad quem homo sufficienter disponitur per alias virtutes. Sed ad vindicandum mala sufficienter disponitur homo per virtutem fortitudinis, & per zelum. Non ergo vindicatio debet poni specialis virtus.

3. Præterea. Cuilibet speciali virtuti aliquod speciale vitium opponitur. Sed vindicationi non videtur opponi aliquod vitium speciale. Ergo non est specialis virtus.

Sed contra est quod Tullius (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) ponit eam partem iustitiæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in II. Ethic. (cir. princ.) aptitudo ad virtutem inest nobis a natura, licet complementum virtutis sit per assuetudinem, vel per aliquam aliam causam. Unde patet quod virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales, quæ pertinent ad ius naturale. Et ideo ad quamlibet inclinationem naturalem determinatam ordinatur aliqua virtus specialis.

Est

(a) Perperam al. Sylvester.

Digitized by Google

Est autem quædam specialis inclinatio naturæ ad removendum nocumenta: unde & animalibus datur vis irascibilis separatim a vi concupiscibili. Repellit autem homo nocumenta per hoc quod se defendit contra iniurias, ne ei inferantur, vel illatas iam iniurias ulciscitur non intentione nocendi, sed intentione removendi nocumenta. Hoc autem pertinet ad vindicationem: dicit enim Tullius in sua Rhetorica (loc. sup. cit.) quod *vindicatio est per quam vis, aut iniuria, & omnino quicquid (a) obscurum est*, idest ignominiosum, *defendendo, aut ulciscendo propulsatur*.

Unde vindicatio est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut recompensatio debiti legalis pertinet ad iustitiam commutativam, recompensatio autem debiti moralis, quod nascitur ex particulari beneficio exhibito, pertinet ad virtutem gratiæ; ita etiam punitio peccatorum, secundum quod pertinet ad publicam iustitiam, est actus iustitiæ commutativæ; secundum autem quod pertinet (b) ad immunitatem alicuius personæ singularis, a qua iniuria propulsatur, pertinet ad virtutem vindicationis.

Ad secundum dicendum, quod fortitudo disponit ad vindictam removendo prohibens, scilicet timorem periculi imminentis. Zelus autem, secundum quod importat fervorem amoris, importat primam radicem vindicationis, prout aliquis vindicat iniurias Dei, vel proximorum, quas ex caritate reputat quasi suas. Cuiuslibet autem virtutis actus ex radice caritatis procedit: quia, ut Gregorius dicit in quadam homilia (XXVII. in Evang. cir. princ.) *nihil habet viriditatis ramus boni operis, si non procedat ex radice caritatis*.

Ad tertium dicendum, quod vindicationi opponuntur duo vitia: unum quidem per excessum, scilicet peccatum crudelitatis, vel sævitiæ, quæ excedit mensuram in puniendo; aliud autem est vitium quod consistit in defectu, sicut cum aliquis est nimis remissus in puniendo. Unde dicitur Proverb. XIII. 24. *Qui parcit virgæ, odit filium suum*. Virtus autem vindicationis consistit in hoc ut homo secundum omnes circumstantias debitam mensuram in vindicando conservet.

ARTICULUS III. 566

Utrum vindicatio debeat fieri per pœnas apud homines consuetas.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod vindicatio non debeat fieri per pœnas apud homines consuetas. Occisio enim hominis est quædam eradicatio eius. Sed Dominus mandavit Matth. XIII. quod zizania, per quæ significantur filii nequam, non eradicarentur. Ergo peccatores non sunt occidendi.

2. Præterea. Quicumque mortaliter peccant, eadem pœna videntur digni. Si ergo aliqui peccantes mortaliter morte puniuntur, videtur quod omnes tales deberent morte puniri: quod patet esse falsum.

3. Præterea. Cum aliquis pro peccato punitur manifeste, ex hoc peccatum eius manifestatur, quod videtur esse nocivum multitudini, quæ ex exemplo peccati sumit occasionem peccandi. Ergo videtur quod non sit pœna mortis pro aliquo peccato infligenda.

Sed contra est quod in lege divina huiusmodi pœnæ determinantur, ut ex supradictis patet (1. 2. quæst. cv. art. 2.)

Respondeo dicendum, quod vindicatio intantum licita est, & virtuosa, inquantum tendit ad cohibitionem malorum. Cohibentur autem aliqui a peccando qui affectum virtutis non habent, per hoc quod timent amittere aliqua quæ plus amant quam illa quæ peccando adipiscuntur; alias timor non compesceret peccatum. Et ideo per subtractionem omnium quæ homo maxime diligit, est vindicta de peccatis sumenda.

Hæc autem sunt quæ homo maxime diligit, vitam, incolumitatem corporis, libertatem sui, & bona exteriora, puta divitias, patriam, & gloriam. Et ideo, ut Augustinus refert XXI. de civ. Dei (cap. XI. a princ.) *octo genera pœnarum in legibus esse scribit Tullius*; scilicet *mortem*, per quam tollitur vita; *verbera*, & *talionem*, ut scilicet oculum pro oculo perdat, per quæ amittit quis corporis incolumitatem; *servitutem*, & *vincula*, per quæ perdit libertatem; *exilium*, per quod perdit patriam; *damnum*, per quod perdit divitias; *ignominiam*, per quam perdit gloriam.

Ad primum ergo dicendum, quod Domi-

(a) *Apud Tullium* obscurum, *Monitum est Theologorum*. (b) *Ita mss. & editi passim, optime. Al.* immutationem.

Digitized by Google

minus prohibet eradicari zizania, quando timetur ne simul cum eis eradicetur & triticum. Sed quandoque possunt eradicari mali per mortem non solum sine periculo, sed etiam cum magna utilitate bonorum. Et ideo in tali casu potest pœna mortis peccatoribus infligi.

Ad secundum dicendum, quod omnes peccantes mortaliter digni sunt morte æterna quantum ad futuram retributionem, quæ est secundum veritatem divini iudicii. Sed pœnæ præsentis vitæ sunt magis medicinales: & ideo illis solis peccatis pœna mortis infligitur quæ in gravem perniciem aliorum cedunt.

Ad tertium dicendum, quod quando simul cum culpa innotescit & pœna vel mortis, vel quæcumque alia, quam homo horret, ex hoc ipso voluntas eius a peccando abstrahitur: quia plus terret pœna quam alliciat exemplum culpæ.

ARTICULUS IV. 567

Utrum vindicta sit exercenda in eos qui involuntarie peccaverunt.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod vindicta sit exercenda in eos qui involuntarie peccaverunt. Voluntas enim unius non consequitur voluntatem alterius. Sed unus punitur pro alio. secundum illud Exod. xx. 5. *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam, & quartam generationem:* unde & pro peccato Cham Chanaam filius eius maledictus est, ut habetur Gen. ix. Giezi etiam peccante, lepra transmittitur ad posteros, ut habetur IV. Reg. v. Sanguis etiam Christi pœnæ reddit obnoxios successores Iudæorum, qui dixerunt Matth. xxvii. 25. *Sanguis eius super nos, & super filios nostros*. Legitur etiam quod pro peccato Achan populus Israel traditus est in manus hostium, ut habetur Iosue vii. Et pro peccato filiorum Heli idem populus corruit in conspectu Philisthinorum, ut habetur I. Reg. iv. Ergo aliquis involuntarius est puniendus.

2. Præterea. Illud solum est voluntarium quod est in potestate hominis. Sed quandoque pœna infertur pro eo quod non est in eius potestate; sicut propter vitium lepræ aliquis removetur ab administratione Ecclesiæ; & propter pravitatem, aut malitiam civium Ecclesia perdit cathedram episcopalem. Ergo non solum pro peccato voluntario vindicta infertur.

3. Præterea. Ignorantia causat involuntarium. Sed vindicta quandoque exercetur in aliquos ignorantes: parvuli enim Sodomitarum licet haberent ignorantiam invincibilem, cum parentibus tamen perierunt, ut legitur Gen. xix. Similiter etiam parvuli pro peccato Datan, & Abiron pariter cum eis absorpti sunt, ut habetur Num. xvi. Bruta etiam animalia, quæ carent ratione, iussa sunt interfici pro peccato Amalecitarum, ut habetur I. Reg. xv. Ergo vindicta quandoque exercetur in involuntarios.

4. Præterea. Coactio maxime repugnat voluntario. Sed aliquis qui timore coactus aliquod peccatum committit, non propter hoc reatum pœnæ evadit. Ergo vindicta quandoque exercetur in involuntarios.

5. Præterea. Ambrosius dicit super Lucam (cap. v. in princ. & hab. cap. *Non turbatur* xxiv. quæst. 1.) quod *navicula in qua erat Iudas, turbabatur: unde & Petrus, qui erat firmus meritis suis, turbabatur alienis*. Sed Petrus non volebat peccatum Iudæ. Ergo quandoque involuntarius punitur.

Sed contra est quod pœna debetur peccato. Sed omne peccatum est voluntarium, ut dicit Augustinus (Lib. III. de lib. arbitr. cap. 1. cir. fin. & Lib. I. Retract. cap. ix.) Ergo in solos voluntarios exercenda est vindicta.

Respondeo dicendum, quod pœna dupliciter potest considerari. Uno modo secundum rationem pœnæ: & secundum hoc pœna non debetur nisi peccato: quia per pœnam reparatur æqualitas iustitiæ, inquantum ille qui peccando nimis secutus est suam voluntatem, aliquid contra suam voluntatem patitur. Unde cum omne peccatum sit voluntarium, etiam originale, ut supra habitum est (1. 2. quæst. lxxxi. art. 1.) consequens est quod nullus punitur hoc modo, nisi pro eo quod voluntarie factum est.

Alio modo potest considerari pœna, inquantum est medicina non solum sanativa peccati præteriti, sed etiam præservativa a peccato futuro, vel etiam promotiva in aliquod bonum: & secundum hoc aliquis interdum punitur sine culpa, non tamen sine causa.

Sciendum tamen, quod numquam medicina subtrahit maius bonum, ut promoveat minus bonum; sicut medicina

car-

Digitized by Google

carnalis numquam cæcat oculum, ut sanet calcaneum; quandoque tamen infert nocumentum in minoribus, ut in melioribus auxilium præstet. Et quia bona spiritualia sunt maxima bona, bona autem temporalia sunt minima; ideo quandoque punitur aliquis in temporalibus bonis absque culpa; cuiusmodi sunt plures pœnæ præsentis vitæ divinitus inflictæ ad humiliationem, vel probationem: non autem punitur aliquis in spiritualibus bonis sine propria culpa neque in præsenti, neque in futuro: quia ibi pœnæ non sunt medicinæ, sed consequuntur spiritualem damnationem.

Ad primum ergo dicendum, quod unus homo pœna spirituali numquam punitur pro peccato alterius: quia pœna spiritualis pertinet ad animam, secundum quam quilibet est liber sui. Pœna autem temporali quandoque unus punitur pro peccato alterius, triplici ratione. Primo quidem quia unus homo temporaliter est res alterius; & ita in pœnam eius etiam ipse punitur; sicut filii secundum corpus sunt quædam res patris, & servi quædam res dominorum. Alio modo inquantum peccatum unius derivatur in alterum vel per imitationem, sicut filii imitantur peccata parentum, & servi peccata dominorum, ut audacius peccent: vel per modum meriti, sicut peccata subditorum merentur peccatorem prælatum, secundum illud Iob XXXIV. 30. *Qui regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi*. Unde & pro peccato David populum numerantis populus Israel punitus est, ut habetur II. Reg. ult. Sive etiam per aliqualem consensum, seu dissimulationem; sicut etiam interdum boni simul puniuntur temporaliter cum malis, quia eorum peccata non redarguerunt, ut Augustinus dicit in I. de civ. Dei. (cap. IX.) Tertia ad commendandum unitatem humanæ societatis, ex qua unus debet pro alio sollicitus esse ne peccet; & ad detestationem peccati, dum pœna unius redundat in omnes, quasi omnes essent unum corpus, ut Augustinus dicit de peccato Achan (Lib. Qq. sup. Iosue quæst. VIII.) Quod autem Dominus dicit, *Visitans peccata parentum in filios in tertiam, & quartam generationem*, magis videtur ad misericordiam quam ad severitatem pertinere; dum non statim vindictam adhibet, sed expectat in posterum, ut vel saltem posteri corrigantur: sed crescente malitia posterorum, quasi necesse est ultionem inferri.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (loc. cit.) iudicium humanum debet imitari divinum iudicium in manifestis Dei iudiciis, quibus homines spiritualiter damnat pro proprio peccato. Occulta vero Dei iudicia, quibus temporaliter aliquos punit absque culpa, non potest humanum iudicium imitari: quia homo non potest comprehendere horum iudiciorum rationes, ut sciat quid expediat unicuique. Et ideo numquam secundum humanum iudicium aliquis debet puniri sine culpa pœna flagelli, ut occidatur, vel mutiletur, vel verberetur. Pœna autem damni punitur aliquis etiam secundum humanum iudicium, etiam sine culpa, sed non sine causa; & hoc tripliciter. Uno modo ex hoc quod aliquis ineptus redditur sine sua culpa ad aliquod bonum habendum, vel consequendum; sicut propter vitium lepræ aliquis removetur ab administratione Ecclesiæ; & propter bigamiam, vel iudicium sanguinis aliquis impeditur a sacris ordinibus. Secundo quia bonum in quo damnificatur, non est proprium bonum, sed commune; sicut quod aliqua Ecclesia habeat Episcopatum pertinet ad bonum totius civitatis, non autem ad bonum clericorum tantum. Tertio quia bonum unius dependet ex bono alterius; sicut in crimine læsæ maiestatis filius amittit hereditatem pro peccato parentis.

Ad tertium dicendum, quod parvuli divino iudicio simul puniuntur temporaliter cum parentibus: tum quia sunt res parentum, & in eis etiam parentes puniuntur: tum etiam quia hoc in eorum bonum cedit, ne si reservarentur, essent imitatores paternæ malitiæ, & sic graviores pœnas mererentur. In bruta vero animalia, & quascumque alias irrationales creaturas vindicta exercetur, quia per hoc puniuntur illi quorum sunt; & iterum propter detestationem peccati.

Ad quartum dicendum, quod coactio timoris non facit simpliciter involuntarium, sed habet voluntarium mixtum, ut supra habitum est (1. 2. quæst. VI. art. 5. & 6.)

Ad quintum dicendum, quod hoc modo pro peccato Iudæ ceteri Apostoli turbabantur, sicut pro peccato unius punitur multitudo, ad unitatem commendandam, ut dictum est (in resp. ad 1. & 2.)

QUAESTIO CIX.

De veritate,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de veritate, & vitiis oppositis.

Circa veritatem autem quæruntur quatuor.

Primo, utrum veritas sit virtus.

Secundo, utrum sit specialis virtus.

Tertio, utrum sit pars iustitiæ.

Quarto, utrum magis declinet in minus.

ARTICULUS I. 568

Utrum veritas sit virtus.

I. P. *quæst.* XVI. *art.* 4. *ad* 4. & *quæst.* XVII. *art.* 8. *cor.* & III. *dist.* XXXIV. *quæst.* I. *art.* 2. *cor.* & IV. *dist.* XVI. *quæst.* IV. *art.* I. *quæst.* 2. *cor.* & *dist.* XVII. *quæst.* III. *art.* 2. *quæst* 3. *cor.* & *verit. quæst.* I. *art.* 3. *ad* 12.

AD primum sic proceditur. Videtur quod veritas non sit virtus. Prima enim virtutum est fides, cuius obiectum est veritas. Cum ergo obiectum sit prius habitu, & actu, videtur quod veritas non sit virtus, sed aliquid prius virtute.

2. Præterea. Sicut Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. VII.) ad veritatem pertinet quod aliquis confiteatur existentia circa seipsum, & neque maiora, neque minora. Sed hoc non semper est laudabile neque in bonis, quia, ut dicitur Proverb. XXVII. 2. *laudet te alienus, & non os tuum*: nec etiam in malis, quia contra quosdam dicitur Isa. III. 9. *Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt*. Ergo veritas non est virtus.

3. Præterea. Omnis virtus aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed veritas non est virtus theologica, quia non habet Deum pro obiecto, sed res temporales: dicit enim Tullius (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) quod *veritas est per quam immutata ea quæ sunt, aut fuerunt, aut futura sunt, dicuntur*. Similiter etiam non est virtus intellectualis, sed finis earum. Neque etiam est virtus moralis, quia non consistit in medio inter *superfluum, & diminutum*: quanto enim aliquis plus dicit verum, tanto melius est. Ergo veritas non est virtus.

Sed contra est quod Philosophus in II. & IV. Ethicor. (cap. VII. utrobique) ponit veritatem inter ceteras virtutes.

Respondeo dicendum, quod veritas dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod veritate aliquid dicitur verum: & sic veritas non est virtus, sed obiectum, vel finis virtutis: sic enim accepta veritas non est habitus, qui est genus virtutis, sed æqualitas quædam intellectus, vel signi ad rem intellectam, & signatam, vel etiam rei ad suam regulam, ut in primo habitum est (quæst. XVI. art. I. & quæst. XXI. art. 2.)

Alio modo potest dici veritas, qua aliquis verum dicit, secundum quod per eam aliquis dicitur verax: & talis veritas, sive veracitas, necesse est quod sit virtus: quia hoc ipsum quod est dicere verum, est bonus actus. Virtus autem est *quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit*.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de veritate primo modo dicta.

Ad secundum dicendum, quod confiteri id quod est circa seipsum, inquantum est confessio veri, est bonum ex genere. Sed hoc non sufficit ad hoc quod sit virtutis actus; sed ad hoc requiritur quod ulterius debitis circumstantiis vestiatur: quæ si non observentur, erit actus vitiosus. Et secundum hoc vitiosum est quod aliquis sine debita causa laudet seipsum etiam de vero: vitiosum est etiam quod aliquis peccatum suum publicet, quasi se de hoc laudando, vel qualitercumque inutiliter manifestando.

Ad tertium dicendum, quod ille qui dicit verum, profert aliqua signa conformia rebus, scilicet vel verba, vel aliqua facta exteriora, aut quascumque res exteriores. Circa huiusmodi autem res sunt solæ virtutes morales; ad quas scilicet pertinet usus exteriorum membrorum, secundum quod fit per imperium voluntatis. Unde veritas non est virtus theologica, neque intellectualis, sed moralis. Est autem in medio inter superfluum, & diminutum, dupliciter: uno quidem modo ex parte obiecti; alio modo ex parte actus. Ex parte quidem obiecti, quia verum secundum suam rationem importat quamdam æqualitatem: æquale autem est medium inter maius, & minus: unde ex hoc ipso quod aliquis dicit verum de seipso, medium tenet inter

eum

eum qui maiora dicit de seipso, & inter eum qui minora. Ex parte autem actus medium tenet, inquantum verum dicit, quando oportet, & secundum quod oportet. Superfluum autem convenit illi qui importune ea quæ sua sunt manifestat; defectus autem competit illi qui occultat, quando manifestare oportet.

ARTICULUS II. 569

Utrum veritas sit specialis virtus.

II. dist. XVI. quæst. IV. art. I. quæst. 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod veritas non sit specialis virtus. Verum enim, & bonum convertuntur. Sed bonitas non est specialis virtus; quinimmo omnis virtus est bonitas, quia *bonum facit habentem*. Ergo veritas non est specialis virtus.

2. Præterea. Manifestatio eius quod ad ipsum hominem pertinet, est actus veritatis, de qua nunc loquimur. Sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem: quilibet enim virtutis habitus manifestatur per proprium actum. Ergo non est specialis virtus.

3. Præterea. Veritas vitæ dicitur, qua quis recte vivit: de qua dicitur Isa. XXXVIII. 3. *Memento, quæso, quomodo ambulaverim coram te in veritate, & in corde perfecto*. Sed qualibet virtute recte vivitur, ut patet per definitionem virtutis supra positam (1. 2. quæst. lv. art. 4.) Ergo veritas non est specialis virtus.

4. Præterea. Veritas videtur idem esse simplicitati, quia utrique opponitur simulatio. Sed simplicitas non est specialis virtus, quia facit intentionem rectam, quod requiritur in omni virtute. Ergo etiam veritas non est specialis virtus.

Sed contra est quod in II. Ethic (cap. VII.) connumeratur aliis virtutibus.

Respondeo dicendum, quod ad rationem virtutis humanæ pertinet quod opus hominis bonum reddat. Unde ubi in actu hominis invenitur specialis ratio bonitatis, necesse est quod ad hoc disponatur homo per specialem virtutem. Cum autem bonum, secundum Augustinum in Lib. de natura boni (cap. III.) consistat in ordine, necesse est specialem rationem boni considerari ex determinato ordine. Est autem quidam specialis ordo, secundum quod exteriora nostra vel verba, vel facta debite ordinantur ad aliquid, sicut signum ad signatum: & ad hoc perficitur homo per virtutem veritatis.

Unde manifestum est quod veritas est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod verum, & bonum subiecto quidem convertuntur, quia omne verum est bonum, & omne bonum est verum; sed secundum rationem invicem se excedunt; sicut intellectus, & voluntas invicem se excedunt: nam intellectus intelligit voluntatem, & multa alia; & voluntas appetit ea quæ pertinent ad intellectum, & multa alia. Unde *verum* secundum rationem propriam, quæ est perfectio intellectus, est quoddam particulare bonum, inquantum appetibile quoddam est: & similiter *bonum* secundum propriam rationem, prout est finis appetitus, est quoddam verum, inquantum est quoddam intelligibile. Quia ergo virtus includit rationem bonitatis, potest esse quod veritas sit specialis virtus, sicut *verum* est speciale bonum; non autem potest esse quod bonitas hominis sit specialis virtus, cum magis secundum rationem sit genus virtutis.

Ad secundum dicendum, quod habitus virtutum, & vitiorum sortiuntur speciem ex eo quod est per se intentum, non autem ab eo quod est per accidens, & præter intentionem. Quod autem, aliquis manifestet quod circa ipsum est pertinet quidem ad virtutem veritatis, sicut per se intentum; ad alias autem virtutes potest pertinere ex consequenti, præter principalem intentionem. Fortis enim intendit fortiter agere; quod autem fortiter agendo aliquis manifestet fortitudinem quam habet, hoc consequitur præter eius principalem intentionem.

Ad tertium dicendum, quod veritas vitæ est veritas secundum quam aliquid est verum, non veritas secundum quam aliquis dicit verum. Dicitur autem vita vera, sicut & qualibet alia res, ex hoc quod attingit suam regulam, & mensuram, scilicet divinam legem, per cuius conformitatem rectitudinem habet: & talis veritas, sive rectitudo communis est ad quamlibet virtutem.

Ad quartum dicendum, quod simplicitas dicitur per oppositum duplicitati, qua scilicet aliquis aliud habet in corde, & aliud ostendit exterius: & sic simplicitas ad hanc virtutem pertinet. Facit autem intentionem rectam, non quidem di-

directe (quia hoc pertinet ad omnem virtutem.) sed excludendo duplicitatem, qua homo unum prætendit, & aliud intendit.

ARTICULUS III. 570

Utrum veritas sit pars iustitiæ.

Ver. quæst. 1. art. 5. ad 12.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod veritas non sit pars iustitiæ. Iustitiæ enim proprium esse videtur quod reddat alteri debitum. Sed ex hoc quod aliquis dicit verum, non videtur alteri debitum reddere, sicut fit in omnibus præmissis iustitiæ partibus. Ergo veritas non est pars iustitiæ.

2. Præterea. Veritas pertinet ad intellectum. Iustitia autem est in voluntate, ut supra habitum est (quæst. lviii. art. 4.) Ergo veritas non est pars iustitiæ.

3. Præterea. Triplex distinguitur veritas secundum Hieronymum (habet. in Glossa Lyrani sup. illud Matth. xv. *Audito hoc, scandalizati sunt*) scilicet *veritas vitæ*, & *veritas iustitiæ*, & *veritas doctrinæ*. Sed nulla istarum est pars iustitiæ: nam veritas vitæ continet in se omnem virtutem, ut dictum est (art. præc. ad 3.) veritas autem iustitiæ est idem iustitiæ, unde non est pars eius; veritas autem doctrinæ pertinet magis ad virtutes intellectuales. Ergo veritas nullo modo est pars iustitiæ.

Sed contra est quod Tullius (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) ponit veritatem inter partes iustitiæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxx.) ex hoc aliqua virtus iustitiæ annectitur, sicut secundaria principali, quod partim quidem cum iustitia convenit, partim autem deficit ab eius perfecta ratione. Virtus autem veritatis convenit quidem cum iustitia in duobus. Uno quidem modo in hoc quod est ad alterum: manifestatio enim, quam diximus esse actum veritatis, est ad alterum, inquantum scilicet ea quæ circa ipsum sunt, unus homo alteri manifestat. Alio modo, inquantum iustitia æqualitatem quamdam in rebus constituit: & hoc etiam facit virtus veritatis: adæquat enim signa rebus existentibus circa ipsum. Deficit autem a propria ratione iustitiæ quantum ad rationem debiti: non enim hæc virtus attendit debitum legale, quod attendit iustitia, sed potius debitum morale, inquantum scilicet ex honestate unus homo alteri debet veritatis manifestationem.

Unde veritas est pars iustitiæ, inquantum annectitur ei sicut virtus secundaria principali.

Ad primum ergo dicendum, quod quia homo est animal sociale, naturaliter unus homo debet alteri id sine quo societas humana servari non posset. Non autem possent homines ad invicem convivere, nisi sibi invicem crederent, tamquam sibi invicem veritatem manifestantibus. Et ideo virtus veritatis aliquo modo attendit rationem debiti.

Ad secundum dicendum, quod veritas, secundum quod est cognita, pertinet ad intellectum; sed homo per propriam voluntatem, per quam utitur & habitibus, & membris, profert exteriora signa ad veritatem manifestandam: & secundum hoc manifestatio veritatis est actus voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod veritas de qua nunc loquimur, differt a veritate vitæ, ut dictum est (art. præc. ad 3.) veritas autem iustitiæ dicitur dupliciter. Uno modo secundum quod ipsa iustitia est rectitudo quædam regulata secundum regulam divinæ legis: & secundum hoc differt veritas iustitiæ a veritate vitæ: quia veritas vitæ est secundum quam aliquis recte vivit in seipso; veritas autem iustitiæ est secundum quam aliquis rectitudinem legis in iudiciis, quæ sunt ad alterum, servat: & secundum hoc veritas iustitiæ non pertinet ad veritatem de qua nunc loquimur, sicut nec veritas vitæ. Alio modo potest intelligi veritas iustitiæ, secundum quod aliquis ex iustitia veritatem manifestat; puta cum aliquis in iudicio veritatem confitetur, aut verum testimonium dicit: & hæc veritas est quidam particularis actus iustitiæ, & non pertinet directe ad hanc veritatem, de qua nunc loquimur: quia scilicet in hac manifestatione veritatis principaliter homo intendit ius suum alteri reddere. Unde Philosophus in IV. Eth. (cap. vii. in med.) de hac virtute determinans dicit: *Non de veridico in confessionibus dicimus, neque quæcumque ad iustitiam, vel iniustitiam contendunt*. Veritas autem doctrinæ consistit in quadam manifestatione verborum, de quibus est scientia. Unde nec ista veritas directe pertinet ad hanc virtutem, sed solum ve-

Digitized by Google

veritas qua aliquis & vita, & sermone talem se demonstrat, qualis est; & non alia (a) quam circa ipsum sint, nec maiora, nec minora. Verumtamen (b) quia moralia, inquantum sunt a nobis cognita, circa nos sunt, & ad nos pertinent, secundum hoc veritas doctrinæ potest ad hanc virtutem pertinere; & quæcumque alia (c) veritas qua quis manifestat verbo, vel facto quod cognoscit.

ARTICULUS IV. 571

Utrum virtus veritatis magis declinet in minus.

Inf. quæst. CXXIX. *art.* 3. *ad* 5.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod virtus veritatis non declinet in minus. Sicut enim aliquis dicendo maius incurrit falsitatem, ita & dicendo minus: non enim magis est falsum quatuor esse quinque, quam quatuor esse tria: Sed *omne falsum est secundum se malum, & fugiendum*, ut Philosophus dicit in IV. Eth. (cap. VII. ante med.) Ergo veritatis virtus non plus declinat in minus quam in maius.

2. Præterea. Quod una virtus magis declinet ad unum extremum quam ad aliud, contingit ex hoc quod virtutis medium est propinquius uni extremo quam alteri; sicut fortitudo est propinquior audaciæ quam timiditati. Sed veritatis medium non est propinquius uni extremo quam alteri: quia veritas, cum sit æqualitas quædam, in medio punctuali consistit. Ergo veritas non magis declinat in minus.

3. Præterea. In minus videtur a veritate recedere qui veritatem negat, veritati aliquid subtrahens; in maius autem qui veritati aliquid superaddit. Sed magis repugnat veritati qui veritatem negat, quam qui superaddit: quia veritas non compatitur secum negationem veritatis, compatitur autem secum superadditionem. Ergo videtur quod veritas magis debeat declinare in maius quam in minus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in IV. Eth. (cap. VII. cir. med.) quod *homo secundum hanc virtutem magis a vero declinat in minus.*

Respondeo dicendum, quod declinare in minus a veritate contingit dupliciter. Uno modo affirmando; puta cum aliquis non manifestat totum bonum quod in ipso est, puta scientiam, vel sanctitatem, vel aliquid huiusmodi; quod fit sine præiudicio veritatis, quia in maiori etiam est minus: & secundum hoc hæc virtus declinat in minus. Hoc enim, ut Philosophus dicit ibidem, *videtur esse prudentius, propter onerosas superabundantias. Homines enim qui maiora de seipsis dicunt (d) quam sint, sunt aliis onerosi, quasi excellere alios volentes; homines autem qui minora de seipsis dicunt, gratiosi sunt, quasi aliis condescendentes per quamdam moderationem.* Unde Apostolus dicit II. ad Corinth. XII. 6. *Si voluero gloriari, non ero insipiens, veritatem enim dicam; parco autem, ne quis me existimet supra id quod videt in me, aut audit ex me.*

Alio modo potest aliquis declinare in minus negando, scilicet ut neget sibi inesse quod inest: & sic non pertinet ad hanc virtutem declinare in minus, quia per hoc incurreret falsum: & tamen hoc ipsum esset minus repugnans veritati, non quidem secundum propriam rationem veritatis, sed secundum rationem prudentiæ, quam oportet salvari in omnibus virtutibus: magis enim repugnat prudentiæ, quia periculosius est, & onerosius aliis, quod aliquis existimet, vel iactet se habere quod non habet, quam quod existimet, vel dicat se non habere quod habet.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QUAESTIO CX.

De vitiis oppositis veritati, & primo de mendacio,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de vitiis oppositis veritati: & primo de mendacio; secundo de simulatione, sive hypocrisi; tertio de iactantia, & opposito vitio.

Circa mendacium quæruntur quatuor.

Primo, utrum mendacium semper opponatur veritati, quasi continens falsitatem.

(a) *Ita communius. Codex Alcan.* quæ. *Edit. Rom.* quam circa ipsa. (b) *Ita editi libri quos vidimus. Cod. Camer. & Alcan.* quia vera nobilia, inquantum &c. *alius Theologorum codex* vera scibilia. *Caietanus* vera moralia. (c) *Ita cum codd. Alcan. Rom. & Paris. editi passim. Cod. Camer.* virtus. (d) *Theologi putant* vices quam sint *esse adiectitias. Recte vero sic habent omnes mss. & editi libri.*

Secundo de speciebus mendacii.

Tertio, utrum mendacium semper sit peccatum.

Quarto, utrum semper sit peccatum mortale.

ARTICULUS I. 572

Utrum mendacium semper opponatur veritati.

Inf. art. 2. cor. & III. dist. XXXVIII. *quaest.* I. *art.* I.

AD primum sic proceditur. Videtur quod mendacium non semper opponatur veritati. Opposita enim non possunt esse simul. Sed mendacium simul potest esse cum veritate: qui enim verum loquitur, quod falsum esse credit, mentitur, ut Augustinus dicit in Lib. de mendac. (cap. III. a med.) Ergo mendacium non opponitur veritati.

2. Praeterea. Virtus veritatis non solum consistit in verbis, sed etiam in factis: quia secundum Philosophum in IV. Eth. (cap. VII.) secundum hanc virtutem aliquis verum dicit & in sermone, & in vita. Sed mendacium consistit solum in verbis: dicitur enim, quod *mendacium est falsa vocis significatio*. Sic ergo videtur quod mendacium non directe opponatur virtuti veritatis.

3. Praeterea. Augustinus dicit in Lib de mendacio (loc. cit.) quod *culpa mentientis est fallendi cupiditas*. Sed hoc non opponitur veritati, sed magis benevolentiae, vel iustitiae. Ergo mendacium non opponitur veritati.

Sed contra est quod dicit Augustinus in Libro de mendacio (cap. IV. in fin.) *Nemo dubitet mentiri eum qui falsum enuntiat causa fallendi. Quapropter enuntiatio falsi cum voluntate ad fallendum prolata, manifestum est mendacium.* Sed hoc opponitur veritati. Ergo mendacium veritati opponitur.

Respondeo dicendum, quod actus moralis ex duobus speciem sortitur, scilicet ex obiecto, & ex fine. Nam finis est obiectum voluntatis, quae est primum movens in moralibus actibus. Potentia autem a voluntate mota habet suum obiectum, quod est proximum obiectum voluntarii actus; & se habet in actu voluntatis ad finem, sicut materiale ad formale, ut ex supradictis patet (1. 2. quaest. XVIII. art. 6. & 7.)

Dictum est autem (quaest. praec art. 1. ad 3.) quod virtus veritatis, & per consequens opposita vitia, in manifestatione consistit, quae fit per aliqua signa: quae quidem manifestatio, sive enuntiatio est rationis actus conferentis signum ad signatum: omnis enim repraesentatio consistit in quadam collatione, quae proprie pertinet ad rationem. Unde etsi bruta animalia aliquid manifestent, non tamen manifestationem intendunt; sed naturali instinctu aliquid agunt, ad quod manifestatio sequitur. Inquantum tamen huiusmodi manifestatio, sive enuntiatio est actus moralis, oportet quod sit voluntarius, & ex intentione voluntatis dependens. Obiectum autem proprium manifestationis, sive enuntiationis est verum, vel falsum. Intentio vero voluntatis inordinatae potest ad duo ferri: quorum unum est ut falsum enuntietur; aliud est effectus proprius falsae enuntiationis, ut scilicet aliquis fallatur.

Si ergo ista tria concurrant, scilicet quod falsum sit id quod enuntiatur, & quod adsit voluntas falsum enuntiandi, & iterum intentio fallendi, tunc est falsitas materialiter, quia falsum dicitur, & formaliter propter voluntatem falsum dicendi, & effective propter voluntatem falsitatem imprimendi.

Sed tamen ratio mendacii sumitur a formali falsitate, ex hoc scilicet quod aliquis habet voluntatem falsum enuntiandi: unde & mendacium nominatur ex eo quod contra mentem dicitur. Et ideo si quis falsum enuntiet, credens id esse verum, est quidem falsum materialiter, sed non formaliter, quia falsitas est praeter intentionem dicentis: unde non habet perfectam rationem mendacii: id enim quod praeter intentionem dicentis est, per accidens est: unde non potest esse specifica differentia. Si vero aliquis formaliter falsum dicat, habens voluntatem falsum dicendi, licet sit verum id quod dicitur, inquantum tamen huiusmodi actus est voluntarius, & moralis, habet per se falsitatem, & per accidens veritatem: unde ad speciem mendacii pertingit. Quod autem aliquis intendat falsitatem in opinione alterius constituere, fallendo ipsum, non pertinet ad speciem mendacii, sed ad quamdam perfectionem ipsius; sicut & in rebus naturalibus aliquid speciem sortitur, si formam habeat, etiamsi desit formae effectus; sicut patet in gravi, quod violenter sursum detinetur, ne descendat secundum exigentiam suae formae. Sic ergo patet

quod

Digitized by Google

quod mendacium directe & formaliter opponitur virtuti veritatis.

Ad primum ergo dicendum, quod unumquodque magis iudicatur secundum id quod est in eo formaliter & per se, quam secundum id quod est in eo materialiter & per accidens: & ideo magis opponitur veritati, inquantum est virtus moralis, quod aliquis dicat verum intendens dicere falsum, quam quod dicat falsum intendens dicere verum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in II. de doctr. christ. (cap. III. cir. med.) voces praecipuum locum tenent inter alia signa. Et ideo cum dicitur, quod *mendacium est falsa vocis significatio*, nomine vocis intelligitur omne signum. Unde ille qui aliquod falsum nutibus significare intenderet, non esset a mendacio immunis.

Ad tertium dicendum, quod cupiditas fallendi pertinet ad perfectionem mendacii, non autem ad speciem ipsius, sicut nec aliquis effectus pertinet ad speciem suae causae.

ARTICULUS II. 573

Utrum mendacium sufficienter dividatur per mendacium officiosum, iocosum, & perniciosum.

III. *dist.* XXXVIII. *quaest.* I. *art.* I. & 5. & *opusc.* LXIV. *cap.* XXV. & XXVI. & *Psal.* V.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod mendacium insufficienter dividatur per mendacium *officiosum*, *iocosum*, & *perniciosum*. Divisio enim est danda secundum ea quae per se conveniunt rei, ut patet per Philosophum in VII. Metaph. (tex. 43. & Lib. I. de part. animal. cap. III. cir. med.) Sed intentio effectus est praeter speciem actus moralis, & per accidens se habet ad ipsum, ut videtur: unde & infiniti effectus possunt consequi ex uno actu. Sed haec divisio datur secundum intentionem effectus: nam mendacium *iocosum* est quod fit causa ludi; mendacium autem *officiosum* est quod fit causa utilitatis; mendacium autem *perniciosum* est quod fit causa nocumenti. Ergo inconvenienter hoc modo dividitur mendacium.

2. Praeterea. Augustinus in Lib. de mendacio (cap. XIV.) dividit mendacium in octo partes: quorum primum est *in doctrina religionis*; secundum est *quod nulli prosit, & obsit alicui*; tertium est *quod prodest ita uni, ut alteri obsit*; quartum est *quod fit sola mentiendi, fallendique libidine*; quintum est *quod fit placendi cupiditate*; sextum est *quod nulli obest, & prodest alicui ad conservandam pecuniam*; septimum est *quod nulli obest, & prodest alicui ad vitandam mortem*; octavum *quod nulli obest, & prodest alicui ad vitandam immunditiam corporalem*. Ergo videtur quod prima divisio mendacii sit insufficiens.

3. Praeterea. Philosophus in IV. Eth. (cap. VII.) dividit mendacium in *iactantiam*, quae verum excedit in dicendo, & *ironiam*, quae deficit a vero in minus: quae duo sub nullo praedictorum membrorum continentur. Ergo videtur quod divisio praedicta mendacii sit incompetens.

Sed contra est quod super illud Psal. V. *Perdes omnes qui loquuntur mendacium*, dicit Glossa (ord. Aug. ex Lib. de mendac. cap. XIV.) quod „ sunt tria genera mendaciorum: quaedam enim sunt „ pro salute, & commodo alicuius: est „ etiam aliud genus mendacii quod fit „ ioco: tertium vero mendacii genus est „ quod fit ex malignitate. " Primum autem horum trium dicitur officiosum, secundum iocosum, tertium perniciosum. Ergo mendacium in tria praedicta dividitur.

Respondeo dicendum, quod mendacium tripliciter dividi potest. Uno modo secundum ipsam mendacii rationem, quae est propria & per se mendacii divisio: & secundum hoc mendacium in duo dividitur: scilicet in mendacium quod transcendit veritatem in maius, quod pertinet ad *iactantiam*; & in mendacium quod deficit a veritate in minus, quod pertinet ad *ironiam*; ut patet per Philosophum in IV. Ethic. (cap. VII.) Haec autem divisio ideo per se est ipsius mendacii, quia mendacium, inquantum huiusmodi, opponitur veritati, ut dictum est (art. praec.) Veritas autem aequalitas quaedam est, cui per se opponitur maius, & minus.

Alio modo potest dividi mendacium, inquantum habet rationem culpae secundum ea quae aggravant, vel diminuunt culpam mendacii ex parte finis intenti. Aggravat autem culpam mendacii, si aliquis per mendacium intendat alterius nocumentum, quod vocatur mendacium *perniciosum*: diminuitur autem culpa mendacii, si ordinetur ad aliquod bonum, vel delectabile, & sic est mendacium *io-*

cosum; vel utile, & sic est mendacium *officiosum*, quo intenditur iuvamentum alterius, vel remotio nocumenti. Et secundum hoc dividitur mendacium in tria prædicta.

Tertio modo dividitur mendacium universalius secundum ordinem ad finem, sive ex hoc addatur, vel diminuatur ad culpam mendacii, sive non: & secundum hoc divisio est octo membrorum, quæ dicta est (in arg. 2.) In qua quidem tria prima membra continentur sub mendacio pernicioso: quod quidem fit vel contra Deum; & ad hoc pertinet primum mendacium, *quod est in doctrina religionis*: vel est contra hominem; sive sola intentione nocendi alicui, & sic est mendacium secundum, quod scilicet *nulli prodest, & obest alicui*; sive etiam intendatur in nocumento unius utilitas alterius, & hoc est tertium mendacium, quod *uni prodest, & alteri obest*. Inter quæ tria primum est gravissimum, quia semper peccata contra Deum sunt graviora, ut supra dictum est (1. 2. quæst. lxxIII. art. 9.) Secundum autem est gravius tertio, quod diminuitur ex intentione utilitatis alterius. Post hæc autem tria, quæ superaddunt ad gravitatem culpæ mendacii, ponitur quartum, quod habet propriam quantitatem sine additione, vel diminutione, & hoc est mendacium quod fit *ex sola mentiendi libidine*: quod procedit ex habitu: unde & Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. VII.) quod *mendax, eo quod talis est secundum habitum, ipso mendacio gaudet*. Quatuor vero subsequentes modi diminuunt de culpa mendacii: nam quintum est mendacium iocosum, quod fit *placendi cupiditate*; alia vero tria continentur sub mendacio officioso, in quo intenditur quod est alteri utile; vel quantum ad res exteriores; & sic est sextum mendacium, quod *prodest alicui ad pecuniam conservandam*: vel est utile corpori; & hoc est septimum mendacium, in quo *impeditur mors hominis*: vel etiam utile est ad honestatem virtutis; & hoc est octavum mendacium, in quo *impeditur illicita pollutio corporalis*. Patet autem quod quanto bonum intentum est melius, tanto magis minuitur culpa mendacii. Et ideo si quis diligenter consideret, secundum ordinem prædictæ enumerationis, est ordo gravitatis culpæ in istis mendaciis: nam bonum utile præfertur delectabili, & vita corporalis præfertur pecuniæ, honestas autem ipsi corporali vitæ.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS III. 574

Utrum omne mendacium sit peccatum.

Sup. quæst. lxix. *art.* 1. *& quæst.* lxx. *art.* 4. *cor. &* III. *dist.* xxxviii. *quæst.* 1. *art.* 3. *& quol.* viii. *art.* 14.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non omne mendacium sit peccatum. Manifestum enim est quod Evangelistæ scribendo Evangelium non peccaverunt. Videtur tamen aliquid falsum dixisse: quia verba Christi, & etiam aliorum frequenter aliter unus, & aliter refert alius: unde videtur quod alter eorum dixerit falsum. Non ergo omne mendacium est peccatum.

2. Præterea. Nullus remuneratur a Deo pro peccato. Sed obstetrices Aegypti remuneratæ sunt a Deo propter mendacium: dicitur enim Exod. 1. 21. quod *ædificavit illis Deus domos*. Ergo mendacium non est peccatum.

3. Præterea. Gesta Sanctorum narrantur in sacra Scriptura ad informationem vitæ humanæ. Sed de quibusdam sanctissimis viris legitur, quod sunt mentiti; sicut Gen. xii. & xx. quod Abraham dixit de uxore sua, quod soror sua esset: Iacob etiam mentitus est dicens se esse Esau; & tamen benedictionem adeptus est, ut habetur Genes. xxvii. Iudith etiam commendatur, quæ tamen Holoferni mentita est. Non ergo omne mendacium est peccatum.

4. Præterea. Minus malum est eligendum, ut vitetur maius malum; sicut medicus præscindit membrum, ne corrumpatur totum corpus. Sed minus nocumentum est quod aliquis generet falsam opinionem in animo alicuius, quam quod aliquis occidat, vel occidatur. Ergo licite potest homo mentiri, ut unum præservet ab homicidio, & alium præservet a morte.

5. Præterea. Mendacium est, si quis non impleat quod promisit. Sed non omnia promissa sunt implenda: dicit enim Isidorus (Lib. II. Synonym. cap. x. in fin. & hab. cap. *In malis* xxii. quæst. iv.) *In malis promissis rescinde fidem*. Ergo non omne mendacium est peccatum.

6 Præterea. Mendacium ob hoc videtur esse peccatum, quia per ipsum homo decipit proximum: unde Augustinus dicit

Digitized by Google

dicit in Lib. de mendac. (cap. ult. a med.) *Quisquis esse aliquod genus mendacii quod peccatum non sit, putaverit, decipiet seipsum turpiter, cum honestum se deceptorem arbitratur aliorum*. Sed non omne mendacium est deceptionis causa: quia per mendacium iocosum nullus decipitur: non enim ad hoc dicuntur huiusmodi mendacia, ut credantur, sed propter delectationem solam: unde & hyperbolicae locutiones quandoque etiam in Scriptura sacra inveniuntur. Non ergo omne mendacium est peccatum.

Sed contra est quod dicitur Eccli. VII. 14 *Noli velle mentiri omne mendacium*.

Respondeo dicendum, quod illud quod est secundum se malum ex genere, nullo modo potest esse bonum, & licitum: quia ad hoc quod aliquid sit bonum, requiritur quod omnia recte concurrant. Bonum enim est ex integra causa, malum vero est ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit in IV. cap. de div. Nom. (part. IV. lect. 22.) Mendacium autem est malum ex genere: est enim actus cadens super indebitam materiam. Cum enim voces naturaliter sint signa intellectuum, innaturale est, & indebitum quod aliquis voce significet id quod non habet in mente. Unde Philosophus dicit in IV. Ethicor. (cap. VII.) quod *mendacium est per se pravum, & fugiendum; verum autem est bonum, & laudabile*.

Unde omne mendacium est peccatum, sicut etiam Augustinus asserit in Lib. contra mendacium (cap. I.)

Ad primum ergo dicendum, quod nec in Evangelio, nec in aliqua Scriptura canonica fas est opinari aliquod falsum asseri, nec quod scriptores earum mendacium dixerint: quia periret fidei certitudo, quae auctoritati sacrae Scripturae innititur. In hoc vero quod in Evangelio, & in aliis Scripturis sacris verba aliquorum diversimode recitantur, non est mendacium. Unde Augustinus dicit in Lib. II. de consensu Evangelistarum (cap. XII. parum a med.) *Nullo modo hinc laborandum esse iudicat qui prudenter intelligit ipsas sententias esse necessarias cognoscendae veritati, quibuslibet verbis fuerint explicatae*. Et in hoc apparet (ut ibidem subdit) *non debere nos arbitrari mentiri quemquam, si pluribus reminiscentibus rem quam audierunt vel viderunt, non eodem modo, atque eisdem verbis eadem res fuerit indicata*.

Ad secundum dicendum, quod obstetrices non sunt remuneratae pro mendacio, sed pro timore Dei, & benevolentia, ex qua processit mendacium. Unde signanter dicitur Exod. I. 21. *Et quia timuerunt obstetrices Deum, aedificavit illis domos*. Mendacium vero postea sequens non fuit meritorium.

Ad tertium dicendum, quod in sacra Scriptura, ut Augustinus dicit (Lib. de mendacio cap. V. ante med.) inducuntur aliquorum gesta, quasi exempla perfectae virtutis; de quibus non est aestimandum eos fuisse mentitos. Si qua tamen in eorum dictis appareant quae mendacia videantur, intelligendum est ea figuraliter, & prophetice dicta esse. Unde Augustinus dicit in Lib. de mendac. (loc cit.) *Credendum est, illos homines qui propheticis temporibus digni auctoritate fuisse commemorantur, omnia quae scripta sunt de illis, prophetice gessisse, atque dixisse*. Abraham tamen, ut Augustinus dicit in Qq. super Genes. (quaest. XXVI. & Lib. cont. mendac. cap. X. & Lib. XXII. cont. Faust. cap. XXXIII. & XXXIV.) *dicens Saram esse suam sororem, veritatem voluit celari, & non mendacium dici: soror enim dicitur, quia filia patris erat*. Unde & ipse Abraham dicit Genes. XX. 12. *Vere soror mea est filia patris mei, & non matris meae filia*, quia scilicet ex parte patris ei attinebat. Iacob vero mystice dixit se esse Esau primogenitum Isaac, quia videlicet primogenita illius de iure ei debebantur. Usus autem est hoc modo loquendi per spiritum prophetiae ad designandum mysterium, quia videlicet minor populus, scilicet gentilium, substituendus erat in locum primogeniti, scilicet in locum Iudaeorum. Quidam vero commendantur in Scriptura non propter perfectam virtutem, sed propter quamdam virtutis indolem; scilicet quia apparebat in eis aliquis laudabilis affectus, ex quo movebantur ad quaedam indebita facienda: & hoc modo Iudith laudatur, non quia mentita est Holoferni, sed propter affectum quem habuit ad salutem populi, pro qua periculis se exposuit: quamvis etiam dici possit, quod verba eius veritatem habent secundum aliquem mysticum intellectum.

Ad quartum dicendum, quod mendacium non solum habet rationem peccati ex damno quod infertur proximo, sed ex sua inordinatione, ut dictum est (in corp. art.) Non licet autem aliqua illicita inordinatione uti ad impediendum no-

nocumenta, & defectus aliorum; sicut non licet furari ad hoc quod homo eleemosynam faciat, nisi forte in casu necessitatis, in quo omnia sunt communia. Et ideo non est licitum mendacium dicere ad hoc quod aliquis alium a quocumque periculo liberet. Licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione, ut Augustinus dicit in Lib. de mendacio (cap. x. prope fin.)

Ad quintum dicendum, quod ille qui aliquid promittit, si habeat animum faciendi quod promittit, non mentitur, quia non loquitur contra id quod gerit in mente; si vero non faciat quod promisit, tunc videtur infideliter agere per hoc quod animum murat. Potest tamen excusari ex duobus: uno modo, si promisit id quod manifeste est illicitum: quia promittendo peccavit, mutando autem propositum bene facit: alio modo, si sunt mutatae conditiones personarum, & negotiorum. Ut enim Seneca dicit in Lib. IV. de benefic. (cap. xxxiv. & xxxv.) ad hoc quod homo teneatur facere quod promisit, requiritur quod omnia immutata permaneant: alioquin nec fuit mendax in promittendo, quia promisit quod habebat in mente, subintellectis debitis conditionibus; nec etiam est infidelis non implendo quod promisit, quia eaedem conditiones non extant. Unde & Apostolus non est mentitus, qui non ivit Corinthum, quo se iturum esse promiserat, ut dicitur II. ad Corinth. 1. & hoc propter impedimenda quae supervenerunt.

Ad sextum dicendum, quod operatio aliqua potest considerari dupliciter: uno modo secundum seipsam; alio modo ex parte operantis. Mendacium ergo iocosum ex ipso genere operis habet rationem fallendi; quamvis ex intentione dicentis non dicatur ad fallendum, nec fallat ex modo dicendi. Nec est simile de hyperbolicis, aut quibuscumque figuratis locutionibus, quae in sacra Scriptura inveniuntur: quia, sicut Augustinus dicit in Libro de mendac. (cap. v. aliquant. a princ.) *Quicquid figurate fit, vel dicitur, non est mendacium: omnis enim enuntiatio ad id quod enuntiat referenda est; omne autem figurate aut factum, aut dictum hoc enuntiat quod significat eis quibus intelligendum prolatum est.*

ARTICULUS IV. 575

Utrum omne mendacium sit peccatum mortale.

Sup. quaest. lxix. *art.* 1. *&* 2. *& quaest.* lxx. *art.* 4. *corp. &* III. *dist.* xxxviii. *quaest.* 1. *art.* 4. *&* IV. *dist.* xvi. *quaest.* iv. *art.* 1. *quaest.* 3. *corp. & quol.* viii. *art.* 14. *& quol.* ix. *art.* 14.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod omne mendacium sit peccatum mortale. Dicitur enim in Psal. v. 7. *Perdes omnes qui loquuntur mendacium*: & Sap. 1. 11. *Os quod mentitur, occidit animam*. Sed perditio, & mors animae non est nisi per peccatum mortale. Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

2. Praeterea. Omne quod est contra praeceptum Decalogi, est peccatum mortale. Sed mendacium est contra hoc praeceptum Decalogi, *Non falsum testimonium dices*. Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

3. Praeterea. Augustinus dicit in I. de doct. christ. (cap. xxxvi. a med.) *Nemo mentiens in eo quod mentitur servat fidem: nam hoc utique vult, ut cui mentitur, fidem sibi habeat, quam tamen ei mentiendo non servat: omnis autem fidei violator iniquus est*. Nullus autem dicitur fidei violator, vel iniquus propter peccatum veniale. Ergo nullum mendacium est peccatum veniale.

4. Praeterea. Merces aeterna non perditur nisi pro peccato mortali. Sed pro mendacio perditur merces aeterna commutata in temporalem: dicit enim Gregorius (Lib. XVIII. Moral. cap. iv. ante med.) quod *in remuneratione obstetricum cognoscitur, quid mendacii culpa mereatur: nam benignitatis earum merces, quae eis potuit in aeterna vita retribui, pro admissa culpa mendacii in terrenam est remunerationem declinata*. Ergo etiam mendacium officiosum, quale fuit obstetricum, quod videtur esse levissimum, est peccatum mortale.

5. Praeterea. Augustinus dicit in Lib. de mendacio (cap. xvii. cir. med.) quod *perfectorum praeceptum est, omnino non solum non mentiri, sed nec velle mentiri*. Sed facere contra praeceptum est peccatum mortale. Ergo omne mendacium perfectorum est peccatum mortale. Pari ergo ratione & omnium aliorum: alioquin essent peioris conditionis.

Sed

Sed contra est quod Augustinus dicit in v. Psal. (sup. illud , *Perdes omnes &c.*) *Duo sunt genera mendaciorum, in quibus non est magna culpa , sed tamen non sunt sine culpa , cum aut iocamur , aut proximo consulendo mentimur* . Sed omne peccatum mortale habet gravem culpam . Ergo mendacium iocosum , & officiosum non sunt peccata mortalia .

Respondeo dicendum, quod peccatum mortale proprie est quod repugnat caritati, per quam anima vivit Deo coniuncta, ut dictum est (quæst. xxiv. art. 12. & quæst. xxxv. art. 3.) Potest autem mendacium contrariari caritati tripliciter: uno modo secundum se ; alio modo secundum finem intentum ; tertio modo per accidens . Secundum se quidem caritati contrariatur ex ipsa falsa significatione . Quæ quidem si sit circa res divinas, contrariatur caritati Dei, cuius veritatem aliquis tali mendacio occultat , vel corrumpit : unde huiusmodi mendacium non solum opponitur virtuti (*a*) caritatis, sed etiam virtuti fidei, & religionis: & ideo hoc mendacium est gravissimum , & mortale . Si vero falsa significatio sit circa aliquid cuius cognitio pertineat ad hominis bonum , puta quæ pertineat ad perfectionem scientiæ, & informationem morum ; tale mendacium, inquantum infert damnum falsæ opinionis proximo , contrariatur caritati quantum ad dilectionem proximi: unde est peccatum mortale . Si vero falsa opinio ex mendacio generata sit circa aliquid de quo non referat utrum sic vel aliter cognoscatur , tunc ex tali mendacio non damnificatur proximus; sicut si quis fallatur in aliquibus particularibus contingentibus ad se non pertinentibus. Unde tale mendacium secundum se non est peccatum mortale .

Ratione vero finis intenti aliquod mendacium contrariatur caritati: puta quod dicitur aut in iniuriam Dei ; quod semper est peccatum mortale , utpote religioni contrarium : aut in nocumentum proximi , quantum ad personam, divitias, vel famam ; & hoc etiam est peccatum mortale , cum nocere proximo sit peccatum mortale . Ex sola autem intentione peccati mortalis aliquis mortaliter peccat . Si vero finis intentus non sit contrarius caritati , nec mendacium secundum hanc rationem erit peccatum mortale; sicut apparet in mendacio iocoso, in quo intenditur aliqua levis delectatio , & in mendacio officioso , in quo intenditur etiam utilitas proximi .

Per accidens autem potest contrariari caritati ratione scandali, vel cuiuscumque damni consequentis : & sic erit etiam peccatum mortale, dum scilicet aliquis non veretur propter scandalum publice mentiri .

Ad primum ergo dicendum, quod illæ auctoritates intelliguntur de mendacio pernicioso, ut exponit Glossa(interl. & ord. Aug.) super illud Psal. v. *Perdes omnes qui loquuntur mendacium* .

Ad secundum dicendum , quod cum omnia præcepta Decalogi ordinentur ad dilectionem Dei, & proximi, sicut supra dictum est (quæst. xliv. art. 1. ad 3. & 1. 2. quæst. c. art. 5. ad 1.) intantum mendacium est contra præceptum Decalogi, inquantum est contra dilectionem Dei, & proximi . Unde signanter prohibetur contra proximum falsum testimonium .

Ad tertium dicendum, quod etiam peccatum veniale largo modo potest dici iniquitas, inquantum est præter æquitatem iustitiæ : unde dicitur I. Ioan. III. 4. (*b*) *Omne peccatum est iniquitas* : & hoc modo loquitur Augustinus .

Ad quartum dicendum , quod mendacium obstetricum potest dupliciter considerari. Uno modo quantum ad affectum benevolentiæ in Iudæos, & quantum ad reverentiam divini timoris , ex quibus commendatur in eis indoles virtutis ; & sic debetur eis remuneratio æterna : unde Hieronymus exponit (super illud Isa. lxv. *Et ædificabunt domos*) quod *Deus ædificavit illis domos spirituales* . Alio modo potest considerari quantum ad ipsum exteriorem actum mendacii : quo quidem non potuerunt æternam remunerationem mereri , sed forte aliquam remunerationem temporalem , cuius merito non repugnabat deformitas illius mendacii , sicut repugnabat merito remunerationis æternæ. Et sic intelligenda sunt verba Gregorii, non quod per illud mendacium mererentur amittere remunerationem æternam , quam iam ex præcedenti affectu meruerant, ut ratio procedebat .

Ad quintum dicendum , quod quidam dicunt , quod perfectis viris omne mendacium est peccatum mortale .

Sed hoc irrationabiliter dicitur . Nulla enim circumstantia aggravat in infinitum, nisi quæ transfert in aliam speciem .

(a) *Al.* veritatis. (b) *Vulgata*: & peccatum est iniquitas.

ciem. Circumstantia autem personæ non transfert in aliam speciem, nisi forte ratione alicuius annexi; puta si sit contra votum ipsius: quod non potest dici de mendacio officioso, vel iocoso. Et ideo mendacium officiosum, vel iocosum non est peccatum mortale in viris perfectis, nisi forte per accidens ratione scandali. Et ad hoc potest referri quod Augustinus dicit, *perfectis esse præceptum non solum mentiri, sed nec velle mentiri*: quamvis hoc Augustinus non assertive, sed sub dubitatione dicat, præmittit enim, *Nisi forte ita ut perfectorum &c.* Nec obstat quod ipsi ponuntur in statu conservandæ veritatis: quia veritatem tenentur conservare ex suo officio in iudicio, vel doctrina, contra quæ si mentiantur, erit mendacium quod est peccatum mortale; in aliis autem non oportet quod mortaliter peccent mentiendo.

QUAESTIO CXI.

De simulatione, & hypocrisi,

in quatuor articulos divisa.

POstea considerandum est de simulatione, & hypocrisi: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum omnis simulatio sit peccatum.

Secundo, utrum hypocrisis sit simulatio.

Tertio, utrum opponatur veritati.

Quarto, utrum sit peccatum mortale.

ARTICULUS I. 576

Utrum omnis simulatio sit peccatum.

AD primum sic proceditur. Videtur quod non omnis simulatio sit peccatum. Dicitur enim Luc. ult. 28. quod *Dominus se finxit longius ire*: & Ambrosius dicit de Abraham in Libro de Patriarchis (seu Lib. I. de Abraham cap. VIII. in med.) quod *captiose loquebatur cum servulis, cum dixit Gen.* XXII. *Ego, & puer illuc usque properantes, postquam adoraverimus, revertemur ad vos*. Fingere autem, & captiose loqui ad simulationem pertinet. Sed non est dicendum, quod in Christo, & in Abraham fuerit peccatum. Ergo non omnis simulatio est peccatum.

2. Præterea. Nullum peccatum est utile. Sed, sicut Hieronymus dicit (sup. illud ad Galat. II. *Cum venisset Petrus Antioch.*) *utilem simulationem, & in tempore assumendam, Iehu Regis Israel nos doceat exemplum, qui interfecit sacerdotes Baal, fingens se idola colere velle*, ut habetur IV. Reg. X. & David *immutavit faciem suam coram Achis Rege Geth*, ut habetur I. Regum XXI. Ergo non omnis simulatio est peccatum.

3. Præterea. Bonum est malo contrarium. Si ergo simulare bonum est malum; ergo simulare malum erit bonum.

4. Præterea. Isa. III. 9. contra quosdam dicitur: *Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt*. Sed abscondere peccatum ad simulationem pertinet. Ergo non uti simulatione interdum est reprehensibile. Vitare autem peccatum numquam est reprehensibile. Ergo simulatio non semper est peccatum.

Sed contra est quod Isa. XVI. super illud, *In tribus annis &c.* dicit Glossa (ord. Hieron.) „ In comparatione duorum malorum levius est aperte peccare, „ quam sanctitatem simulare. " Sed aperte peccare semper est peccatum. Ergo simulatio semper est peccatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. CIX. art. 3. ad 3. & quæst. CX. art. I.) ad virtutem veritatis pertinet ut quis talem se exhibeat exterius per signa exteriora, qualis est. Signa autem exteriora non solum sunt verba, sed etiam facta. Sicut ergo veritati opponitur quod aliquis per verba exteriora aliud significet quam quod habet apud se, quod ad mendacium pertinet; ita etiam opponitur veritati quod aliquis per aliqua signa factorum, vel rerum aliquid significet contrarium eius quod in eo est, quod proprie simulatio dicitur. Unde simulatio proprie est mendacium quoddam in exteriorum signis factorum consistens. Non refert autem utrum aliquis mentiatur verbo, vel quocumque alio facto, ut supra habitum est (quæst. præc. art. I. arg. 2.)

Unde cum omne mendacium sit peccatum, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 3.) consequens est etiam quod omnis simulatio est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. II. de Qq. Evang. (quæst. LI. in princ.) *non omne quod fingimus, mendacium est; sed quando id fingimus quod nihil significat, tunc est mendacium; cum autem fictio nostra*

refer-

Digitized by Google

refertur ad aliquam significationem, *non est mendacium*, *sed aliqua figura veritatis*: & subiungit exemplum de figuratis locutionibus, in quibus fingitur quædam res, non ut asseratur ita esse, sed eam proponimus ut figuram alterius quod asserere volumus. Sic ergo Dominus in Evangelio *finxit se longius ire*, quia composuit motum suum quasi volentis longius ire ad aliud figurate significandum, scilicet quod *ipse ab eorum fide longe erat*, ut Gregorius dicit (hom XXIII. in Evang) Vel, ut Augustinus dicit (Lib. II. Qq. Evangel. quæst. ult. a med.) quia *cum longius recessurus esset ascendendo in cælum, per hospitalitatem quodammodo retinebatur in terra*. Abraham etiam figurate locutus est. Unde Ambrosius (loc. cit. in arg.) dicit de Abraham, quod *prophetavit quod ignorabat*. *Ipse enim solus disponebat redire immolato filio*; *sed Dominus per os eius locutus est quod parabat*. Unde patet quod neuter simulavit.

Ad secundum dicendum, quod Hieronymus utitur large nomine simulationis pro quacumque fictione. Commutatio autem faciei David fuit fictio figuralis, sicut Glossa (ord. Aug.) exponit in titulo Psal. XXXIII. *Benedicam Dominum in omni tempore*. Simulationem vero Iehu non est necesse excusari a peccato, vel mendacio: quia malus fuit, utpote ab idololatria Ieroboam non recedens. Commendatur tamen, & temporaliter remuneratur a Deo, non pro simulatione, sed pro zelo quo destruxit cultum Baal.

Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt, quod nullus potest se simulare esse malum: quia per opera bona nullus simulat se malum; si autem opera mala faciat, malus est.

Sed hæc ratio non cogit. Potest enim aliquis se simulare malum per opera, quæ in se non sunt mala, sed habent in se quamdam speciem mali; & tamen ipsa simulatio est mala tum ratione mendacii, tum ratione scandali: & quamvis per hoc fiat malus, non tamen fit malus illa malitia quam simulat. Et quia ipsa simulatio secundum se mala est, non ratione eius de quo est, sive sit de bono, sive sit de malo, peccatum est.

Ad quartum dicendum, quod sicut aliquis verbo mentitur, quando significat quod non est, non autem quando tacet quod est; quod aliquando licet: ita etiam simulatio est, quando aliquis per exteriora signa factorum, vel rerum significat aliquid quod non est, non autem si aliquis prætermittat significare quod est: unde aliquis potest peccatum suum occultare absque simulatione. Et secundum hoc intelligendum est quod Hieronymus dicit ibidem (sup. verb. Is. cit. in arg.) quod *secundum remedium post naufragium est peccatum abscondere*, ne scilicet exinde aliis scandalum generetur.

ARTICULUS II. 577

Utrum hypocrisis sit idem quod simulatio.

IV. dist. XVI. *quæst.* IV. *art.* I. *quæst.* I. *& quæst.* 2. *ad* I.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod hypocrisis non sit idem quod simulatio. Simulatio enim consistit in quodam factorum mendacio. Sed hypocrisis potest etiam esse, si aliquis ostendat exterius quæ interius agit, secundum illud Matth. VI. 2. *Cum facis eleemosynam*, *noli tuba canere ante te*, *sicut hypocritæ faciunt*. Ergo hypocrisis non est idem simulationi.

2. Præterea. Gregorius dicit XXXI. Moral. (cap. VIII. a med.) *Sunt nonnulli qui & sanctitatis habitum tenent*, *& perfectionis meritum exequi non valent*. *Hos nequaquam credendum est in hypocritarum numerum currere*: *quia aliud est infirmitate*, *aliud malitia peccare*. Sed illi qui tenent habitum sanctitatis, & meritum perfectionis non exequuntur, sunt simulatores: quia exterior habitus sanctitatis opera perfectionis significat. Non ergo simulatio est idem quod hypocrisis.

3. Præterea. Hypocrisis in sola intentione consistit: dicit enim Dominus de hypocritis Matth. XXIII. 5. quod *omnia opera sua faciunt*, *ut ab hominibus videantur*: & Gregorius dicit XXXI. Moral. (loc. sup. cit.) quod *numquam quid agant*, *sed quomodo de actione qualibet hominibus possint placere*, *considerant*. Sed simulatio non consistit in sola intentione, sed in exteriori operatione: unde super illud Iob XXXVI. *Simulatores*, *& callidi provocant iram Dei*, dicit Glossa (quid simile hab. Greg. Lib. XXVI. Moral. cap. XXIII.) quod „ simulator aliud simulat, „ & aliud agit; castitatem præfert, & „ lasciviam sequitur; ostentat paupertatem, & marsupium replet. “ Ergo hypocrisis non est idem quod simulatio.

Sed

Sed contra est quod Isidorus dicit in Lib. X. Etymologiarum (ad lit. *H.*) *Hypocrita Græco sermone in Latino simulator interpretatur ; qui cum intus malus sit , ut bonum se palam ostendit : ὑπὸ enim falsum , κρίσις judicium interpretatur .*

Respondeo dicendum , quod , sicut Isidorus dicit ibidem , *nomen hypocritæ tractum est a specie eorum qui in spectaculis contecta facie incedunt , distinguentes vultum vario colore , ut ad personæ quam simulant , colorem perveniant , modo in specie viri , modo in specie feminæ , ut in ludis populum fallant* . Unde Augustinus dicit in Lib. II. de sermone Domini in monte (cap. II. parum a princ.) quod *sicut hypocritæ simulatores aliarum personarum agunt partes illius quod non sunt (non enim qui agit partes Agamemnonis , vere ipse est , sed simulat eum ;) sic in Ecclesiis , & in omni vita humana , qui se vult videri quod non est , hypocrita est : simulat enim se iustum , non exhibet .*

Sic igitur dicendum est , quod hypocrisis simulatio est , non autem omnis simulatio , sed solum illa qua quis simulat personam alterius ; sicut cum peccator simulat personam iusti .

Ad primum ergo dicendum , quod opus exterius naturaliter significat intentionem . Quando ergo aliquis per bona opera quæ facit ex suo genere ad Dei servitium pertinentia , non quærit Deo placere , sed hominibus , simulat rectam intentionem quam non habet . Unde Gregorius dicit XXXI. Moral. (cap. VIII. a med) quod *hypocritæ per causas Dei deserviunt intentioni sæculi : quia per ipsa quoque quæ se agere sancta ostendunt , non conversionem quærunt hominum , sed auras favorum :* & ita simulant mendaciter intentionem rectam , quam non habent ; quamvis non simulant aliquod rectum opus , quod non agunt .

Ad secundum dicendum , quod habitus sanctitatis , puta religionis , vel clericatus , significat statum quo quis obligatur ad opera perfectionis . Et ideo cum quis habitum sanctitatis assumit , intendens se ad statum perfectionis transferre , si per infirmitatem deficiat , non est simulator , vel hypocrita : quia non tenetur manifestare suum peccatum , sanctitatis habitum deponendo . Si autem ad hoc sanctitatis habitum assumeret , ut se iustum ostentaret , esset hypocrita , & simulator .

Ad tertium dicendum , quod in simulatione , sicut in mendacio , duo sunt : unum quidem sicut signum ; & aliud sicut signatum . Mala ergo intentio in hypocrisi consideratur sicut signatum , quod non respondet signo ; exteriora autem vel verba , vel opera , vel quæcumque sensibilia considerantur in omni simulatione , & mendacio sicut signa .

ARTICULUS III. 578

Utrum hypocrisis opponatur virtuti veritatis .

IV. dist. XVI. *quæst.* IV. *art.* I. *quæst.* 2.

AD tertium sic proceditur . Videtur quod hypocrisis non opponatur virtuti veritatis . In simulatione enim , sive hypocrisi est signum , & signatum . Sed quantum ad utrumque non videtur opponi alicui speciali virtuti : hypocrita enim simulat quamcumque virtutem , & etiam per quæcumque virtutis opera , puta per ieiunium , orationem , & eleemosynam , ut habetur Matth. VI. Ergo hypocrisis non opponitur specialiter virtuti veritatis .

2. Præterea . Omnis simulatio ex aliquo dolo videtur procedere : unde & simplicitati opponitur . Dolus autem opponitur prudentiæ , ut supra habitum est (quæst. lv. art. 4.) Ergo hypocrisis , quæ est simulatio , non opponitur veritati , sed magis prudentiæ , vel simplicitati .

3. Præterea . Species moralium considerantur ex fine . Sed finis hypocrisis est acquisitio lucri , vel inanis gloriæ . unde super illud Iob XXVII. *Quæ est spes hypocritæ , si avare rapiat &c.* dicit Glossa (ordin. Gregor. Lib. XVIII. Moral. cap. VII. cir. princ.) „ Hypocrita , qui latine dicitur simulator , avarus raptor „ est : qui dum inique agens desiderat de „ sanctitate venerari , laudem vitæ rapit „ alienæ . “ Cum ergo avaritia , vel inanis gloria non directe opponatur veritati , videtur quod nec simulatio , sive hypocrisis .

Sed contra est quia omnis simulatio est mendacium quoddam , ut dictum est (art. I. hu. quæst.) Mendacium autem directe opponitur veritati . Ergo & simulatio , sive hypocrisis .

Respondeo dicendum , quod secundum Philosophum in X. Metaph. (text. 13. & 24.) *contrarietas est oppositio secundum formam* , a qua scilicet res speciem habet . Et ideo dicendum est , quod simulatio , sive hypocrisis potest opponi alicui

Digitized by Google

cui virtuti dupliciter, uno modo directe, alio modo indirecte. Directa quidem oppositio eius, sive eius contrarietas est attendenda secundum ipsam speciem actus, quae accipitur secundum proprium obiectum. Unde cum hypocrisis sit quaedam simulatio, qua quis simulat se habere personam quam non habet, ut dictum est (art. praec.) consequens est quod directe opponatur veritati, per quam aliquis exhibet se talem vita, & sermone, qualis est, ut dicitur in IV. Ethicor. (cap. VII.)

Indirecta autem oppositio, sive contrarietas hypocrisis potest attendi secundum quodcumque accidens, puta secundum aliquem finem remotum, vel secundum aliquod instrumentum actus, vel quodcumque aliud huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod hypocrita simulans aliquam virtutem assumit eam ut finem, non quidem secundum existentiam, quasi volens eam habere, sed secundum apparentiam, quasi volens videri eam habere: ex quo non habet quod opponatur illi virtuti, sed quod opponatur veritati, inquantum vult decipere homines circa illam virtutem. Opera autem illius virtutis non assumit quasi per se intenta, sed instrumentaliter, quasi signa illius virtutis: unde ex hoc non habet directam oppositionem ad illam virtutem.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. LV. art. 3. 4. & 5.) prudentiae directe opponitur astutia, ad quam pertinet adinvenire quasdam vias apparentes, & non existentes, ad propositum consequendum: executio autem astutiae est proprie per dolum in verbis, per fraudem autem in factis; & sicut astutia se habet ad prudentiam, ita dolus, & fraus ad simplicitatem. Dolus autem, vel fraus ordinatur ad decipiendum principaliter, & quandoque secundario ad nocendum. Unde ad simplicitatem pertinet directe se praeservare a deceptione: & secundum hoc, ut supra dictum est (quaest. CIX. art. 2. ad 4.) virtus simplicitatis est eadem virtuti veritatis; sed differt sola ratione: quia veritas dicitur secundum quod signa concordant signatis; simplicitas autem dicitur, secundum quod non tendit in diversa, ut scilicet aliud intendat interius, & aliud praetendat exterius.

Ad tertium dicendum, quod lucrum, vel gloria est finis remotus simulatoris, sicut & mendacis. Unde ex hoc fine speciem non sortitur, sed ex fine proximo, qui est ostendere se alium quam sit. Unde quandoque contingit quod aliquis fingit de se magna, nullius alterius gratia, sed sola libidine simulandi, sicut Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. VII.) & sicut etiam supra de mendacio dictum est (quaest. CX. art. 2.)

ARTICULUS IV. 579

Utrum hypocrisis semper sit peccatum mortale.

IV. dist. XVI. *quaest.* IV. *art.* I. *quaest.* 3.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod hypocrisis semper sit peccatum mortale. Dicit enim Hieronymus Isa. XVI. in Glossa (ord. in fi. cap.) quod *in comparatione duorum malorum levius est aperte peccare quam sanctitatem simulare*: & super illud Iob I. *Sicut autem Domino placuit &c.* Glossa (Aug. sup. illud Psal. LXIII. *Scrutati sunt iniquit.*) dicit, quod „ simulata aequitas non est „ aequitas, sed duplex peccatum: “ & super illud Thren. IV. *Maior effecta est iniquitas populi mei peccato Sodomorum*, dicit Glossa (ordin.) „ Scelera animae plan„ guntur, quae in hypocrisim labitur, „ cuius maior est iniquitas peccato So„ domorum. “ Peccata autem Sodomorum sunt peccata mortalia. Ergo & hypocrisis semper est peccatum mortale.

2. Praeterea. Gregorius dicit XXXI. Moralium (cap. VIII. a med.) quod hypocritae ex malitia peccant. Sed hoc est gravissimum, quia pertinet ad peccatum in Spiritum sanctum. Ergo hypocrita semper mortaliter peccat.

3. Praeterea. Nullus meretur iram Dei, & exclusionem a Dei visione, nisi propter peccatum mortale. Sed per hypocrisim aliquis meretur iram Dei, secundum illud Iob XXXVI. 13. *Simulatores, & callidi provocant iram Dei*: excluditur etiam hypocrita a visione Dei, secundum illud Iob XIII. 16. *Non veniet in conspectu eius omnis hypocrita*. Ergo hypocrisis semper est peccatum mortale.

Sed contra est quod hypocrisis est mendacium operis, cum sit simulatio quaedam. Non autem omne mendacium operis est peccatum mortale. Ergo nec omnis hypocrisis.

Praeterea. Intentio hypocritae est ad hoc quod videatur bonus. Sed hoc non opponitur caritati. Ergo hypocrisis non est secundum se peccatum mortale.

Prae-

Præterea. Hypocrisis nascitur ex inani gloria, ut Gregorius dicit XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) Sed inanis gloria non semper est peccatum mortale. Ergo nec hypocrisis.

Respondeo dicendum, quod in hypocrisi duo sunt, scilicet defectus sanctitatis, & simulatio ipsius. Si ergo hypocrita dicatur ille cuius intentio fertur ad utrumque, ut scilicet aliquis non curet sanctitatem habere, sed solum sanctus apparere, sicut consuevit accipi in sacra Scripura; sic manifestum est quod est peccatum mortale: nullus enim totaliter privatur sanctitate nisi per peccatum mortale.

Si autem dicatur hypocrita ille qui intendit simulare sanctitatem, a qua deficit per peccatum mortale; tunc quamvis sit in peccato mortali, ex quo privatur sanctitate, non tamen semper ipsa simulatio est ei peccatum mortale, sed quandoque veniale. Quod discernendum est ex fine: qui si repugnat caritati Dei, vel proximi, erit peccatum mortale; puta cum simulat sanctitatem, ut falsam doctrinam disseminet, vel ut adipiscatur ecclesiasticam dignitatem indignus, vel quæcumque alia temporalia bona, in quibus finem constituit: si vero finis intentus non repugnet caritati, erit peccatum veniale; puta cum aliquis in ipsa fictione delectatur: de quo dicitur IV. Ethic. (cap. VII. a med.) quod *magis videtur vanus quam malus*: eadem enim ratio est de mendacio, & simulatione.

Contingit tamen quandoque quod aliquis simulat perfectionem sanctitatis, quæ non est de salutis necessitate: & talis simulatio nec semper est peccatum mortale, nec semper est cum peccato mortali.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QUAESTIO CXII.

De iactantia, *in duos articulos divisa*.

POstea considerandum est de iactantia, & ironia, quæ sunt partes mendacii, secundum Philosophum in IV. Ethicor. (cap. VII.)

Primo autem circa iactantiam quæruntur duo.

Primo, cui virtuti opponatur.

Secundo, utrum sit peccatum mortale.

ARTICULUS I. 580

Utrum iactantia opponatur virtuti veritatis.

AD primum sic proceditur. Videtur quod iactantia non opponatur virtuti veritatis. Veritati enim opponitur mendacium. Sed quandoque potest esse iactantia etiam sine mendacio; sicut cum aliquis suam excellentiam ostentat: dicitur enim Hester I. 3. *Assuerus fecit grande convivium, ut ostenderet divitias gloriæ suæ, ac regni sui, ac magnitudinem, atque iactantiam potentiæ suæ*. Ergo iactantia non opponitur virtuti veritatis.

2. Præterea. Iactantia ponitur a Gregorio XXIII. Moral. (cap. IV. a princ.) una de quatuor speciebus superbiæ, *cum* scilicet *quis iactat se habere quod non habet*: unde dicitur Hierem. XLVIII. 29. *Audivimus superbiam Moab (superbus est valde) sublimitatem eius, & arrogantiam, & superbiam, & altitudinem cordis eius. Ego scio, ait Dominus, iactantiam eius, & quod non sit iuxta eam virtus eius*. Et XXXI. Moral. (cap. VII. a med.) Gregorius dicit, quod iactantia oritur ex inani gloria. Superbia autem, & inanis gloria opponuntur virtuti humilitatis. Ergo iactantia non opponitur veritati, sed humilitati.

3. Præterea. Iactantia ex divitiis causari videtur: unde dicitur Sap. V. 8. *Quid nobis profuit superbia, aut divitiarum iactantia quid contulit nobis?* Sed superfluitas divitiarum videtur pertinere ad peccatum avaritiæ, quod opponitur iustitiæ, vel liberalitati. Non ergo iactantia opponitur veritati.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. & in IV. Ethicor. (cap. VII. utrobique) iactantiam opponi veritati.

Respondeo dicendum, quod iactantia proprie importare videtur quod homo verbis se extollat. Illa enim quæ vult homo longe iactare, in altum elevat. Tunc autem proprie aliquis se extollit, quando de se supra se aliquid dicit. Quod quidem contingit dupliciter. Quandoque enim aliquis loquitur de se, non quidem supra id quod in se est, sed supra id quod de eo homines opinantur: quod Apostolus refugiens dicit II. ad Cor. XII. 6. *Parco, ne quis existimet me supra id quod videt in me, aut audit aliquid ex me*. Alio modo aliquis per verba se extollit, loquens de se supra id quod in se est secun-

Digitized by Google

cundum rei veritatem. Et quia magis est aliquid iudicandum, secundum quod in se est, quam secundum quod est in opinione aliorum; inde est quod magis proprie dicitur iactantia, quando aliquis effert se supra id quod in ipso est, quam quando effert se supra id quod est in opinione aliorum; quamvis utroque modo iactantia dici possit.

Et ideo iactantia proprie dicta opponitur veritati per modum excessus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de iactantia, secundum quod excedit opinionem.

Ad secundum dicendum, quod iactantiæ peccatum considerari potest dupliciter. Uno modo secundum speciem actus: & sic opponitur veritati, ut dictum est (in corp. & quæst. cx. art. 2.) Alio modo secundum causam suam, ex qua etsi non semper, tamen frequentius accidit: & sic procedit quidem ex superbia sicut ex causa interius motiva, & impellente: ex hoc enim quod aliquis interius per arrogantiam supra seipsum elevatur, sequitur plerumque quod exterius maiora quædam de se iactet; licet quandoque non ex arrogantia, sed ex quadam vanitate aliquis ad iactantiam procedat, & in hoc delectetur, quia talis est secundum habitum. Et ideo arrogantia, per quam aliquis supra seipsum extollitur, est species superbiæ; non tamen est idem iactantiæ, sed ut frequentius eius causa. Et propter hoc Gregorius iactantiam ponit inter superbiæ species. Tendit autem iactator plerumque ad hoc quod gloriam consequatur per suam iactantiam: & ideo secundum Gregorium ex inani gloria oritur secundum rationem finis.

Ad tertium dicendum, quod opulentia etiam iactantiam causat dupliciter. Uno modo occasionaliter, inquantum de divitiis aliquis superbit: unde & signanter Proverb. VIII. opes dicuntur superbæ. Alio modo per modum finis: quia, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. VII. a med.) aliqui seipsos iactant non solum propter gloriam, sed etiam propter lucrum, qui de seipsis fingunt ea ex quibus lucrari possunt; puta quod sint medici, vel sapientes, vel divini.

ARTICULUS II. 581

Utrum iactantia sit peccatum mortale.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod iactantia sit peccatum mortale. Dicitur enim Proverb. XXVIII. 25. *Qui se iactat, & dilatat, iurgia concitat.* Sed concitare iurgia est peccatum mortale: detestatur enim Deus eos qui seminant discordias, ut habetur Proverb. VI. Ergo iactantia est peccatum mortale.

2. Præterea. Omne quod prohibetur in lege Dei, est peccatum mortale. Sed super illud Eccli. VI. *Non te extollas in cogitatione animæ tuæ*, dicit Glossa (interl.) „ Iactantiam, & superbiam pro„ hibet. " Ergo iactantia est peccatum mortale.

3. Præterea. Iactantia est mendacium quoddam. Non est autem mendacium officiosum, vel iocosum; quod patet ex fine mendacii: quia, ut Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. VII. cir. med.) *iactator fingit de se maiora existentibus, quandoque nullius gratia, quandoque gratia gloriæ, vel honoris, quandoque autem gratia argenti*: & sic patet quod neque est mendacium iocosum, neque officiosum. Unde relinquitur quod semper sit perniciosum. Videtur ergo quod semper sit peccatum mortale.

Sed contra est quod iactantia oritur ex inani gloria secundum Gregorium XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) Sed inanis gloria non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale, quod vitare est valde perfectorum: dicit enim Gregorius (Lib. VIII. Moral. cap. XXX. a med.) quod *valde est perfectorum, sic ex ostenso opere auctoris gloriam quærere, ut de illata laude privata nesciant exultatione gaudere*. Ergo iactantia non semper est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. cx. art. 4.) peccatum mortale est quod caritati contrariatur. Dupliciter ergo iactantia considerari potest. Uno modo secundum se, prout est mendacium quoddam: & sic quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Mortale quidem, quando aliquis iactanter de se profert quod est contra gloriam Dei; sicut ex persona Regis Tyri dicitur Ezech. XXVIII. 2. *Elevatum est cor tuum, & dixisti, Deus ego sum*: vel etiam contra caritatem proxi-

mi,

mi; ficut cum aliquis iactando feipfum, prorumpit in contumelias aliorum, ficut habetur Luc. XVIII. de Pharifæo, qui dicebat: *Non fum ficut ceteri hominum, raptores, iniufti, adulteri, velut etiam hic Publicanus*. Quandoque vero eft peccatum veniale, quando fcilicet aliquis de fe talia iactat quæ neque funt contra Deum, neque contra proximum.

Alio modo poteft confiderari fecundum fuam caufam, fcilicet fuperbiam, vel appetitum lucri, aut inanis gloriæ: & fic fi procedat ex fuperbia, vel inani gloria, quæ fit peccatum mortale, etiam ipfa iactantia erit peccatum mortale: alioquin erit peccatum veniale. Sed quandoque aliquis prorumpit in iactantiam propter appetitum lucri; & hoc videtur iam pertinere ad proximi deceptionem, & damnum: & ideo talis iactantia magis eft peccatum mortale. Unde & Philofophus dicit in IV. Ethicor. (cap. VII. a med.) quod *turpior eft qui fe iactat caufa lucri, quam qui fe iactat caufa gloriæ, vel honoris*. Non tamen femper eft peccatum mortale: quia poteft effe tale lucrum ex quo alius non damnificatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui iactat fe ad hoc quod iurgia concitet, peccat mortaliter. Sed quandoque contingit quod iactantia eft caufa iurgiorum non per fe, fed per accidens. Unde ex hoc iactantia non eft peccatum mortale.

Ad fecundum dicendum, quod Gloffa illa loquitur de iactantia, fecundum quod procedit ex fuperbia prohibita, quæ eft peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quod non femper iactantia importat mendacium perniciofum, fed folum quando eft contra caritatem Dei, aut proximi, aut fecundum fe, aut fecundum fuam caufam. Quod autem aliquis fe iactet, quafi ex hoc ipfo delectatus, eft quoddam vanum, ut Philofophus dicit (Lib. IV. Eth. cap. VII. a med.) Unde reducitur ad mendacium iocofum. Nifi forte hoc divinæ dilectioni præferret, ut propter hoc Dei præcepta contemneret: fic enim effet contra caritatem Dei, in quo folo mens noftra debet quiefcere ficut in ultimo fine. Videtur autem ad mendacium officiofum pertinere, cum aliquis ad hoc fe iactat, ut gloriam, vel lucrum acquirat; dummodo hoc fit fine damno aliorum, quia hoc iam pertineret ad mendacium perniciofum.

QUAESTIO CXIII.

De ironia,

in duos articulos divifa.

Deinde confiderandum eft de ironia: circa quam quæruntur duo.

Primo, utrum ironia fit peccatum.

Secundo, de comparatione eius ad iactantiam.

ARTICULUS I. 582

Utrum ironia, per quam aliquis de fe fingit minora, fit peccatum.

Sup. quæft. CX. *art.* 2. *corp. &* III. *dift.* XXXIX. *quæft.* I. *art.* 2. *ad* 6.

Ad primum fic proceditur. Videtur quod ironia, per quam aliquis de fe fingit minora, non fit peccatum. Nullum enim peccatum procedit ex divina confortatione, ex qua procedit quod aliquis de fe minora dicat, fecundum illud Proverb. XXX. 1. *Vifio quam locutus eft vir cum quo eft Deus, & qui Deo fecum morante confortatus ait: Stultiffimus fum virorum*: & Amos VII. 14. dicitur: *Refpondit Amos, Non fum Propheta*. Ergo ironia, per quam aliquis minora de fe dicit, non eft peccatum.

2. Præterea. Gregorius dicit in epiftola ad Auguftinum Anglorum Epifcopum (Lib. XII. Regift. epift. XXXI. interrog. X. cir. med.) *Bonarum mentium eft fuas ibi culpas agnofcere, ubi culpa non eft*. Sed omne peccatum repugnat bonitati mentis. Ergo ironia non eft peccatum.

3. Præterea. Fugere fuperbiam non eft peccatum. Sed *aliqui minora de feipfis dicunt fugientes tumidum*, ut Philofophus dicit in IV. Ethic. (cap. VII.) Ergo ironia non eft peccatum.

Sed contra eft quod Auguftinus dicit in Libro de verbis Apoftoli (ferm. XXIX, parum ante med.) *Cum humilitatis caufa mentiris, fi non eras peccator, antequa mentireris, mentiendo efficeris*.

Refpondeo dicendum, quod hoc quod aliqui minora de fe dicant, poteft contingere dupliciter. Uno modo falva veritate, dum fcilicet maiora quæ funt in feipfis reticent, quædam vero minora detegunt, & de fe proferunt, quæ tamen in fe effe recognofcunt: & fic minora de fe dicere non pertinet ad ironiam, nec eft peccatum fecundum genus fuum,

nifi

nisi per alicuius circumstantiæ corruptionem.

Alio modo aliquis dicit minora a veritate declinans, puta cum asserit de se aliquid vile, quod in se non recognoscit, aut cum negat de se aliquid magnum, quod tamen percipit in seipso esse: & sic pertinet ad ironiam, & est semper peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est sapientia, & duplex stultitia. Est enim quædam sapientia secundum Deum, quæ humanam, vel mundanam stultitiam habet adiunctam, secundum illud I. ad Cor. III. 18. *Si quis inter vos sapiens videtur esse in hoc sæculo, stultus fiat, ut sit sapiens*. Alia vero est sapientia mundana, quæ, ut ibidem subditur, *stultitia est apud Deum*. Ille ergo qui a Deo confortatur, confitetur se esse stultissimum secundum reputationem humanam, quia scilicet humana contemnit, quæ hominum sapientia quærit: unde & ibidem subditur: *Et sapientia hominum non est mecum*: & postea subdit: *Et novi Sanctorum scientiam*. Vel potest dici *sapientia hominum* quæ humana ratione acquiritur; *sapientia* vero *Sanctorum* quæ ex divina inspiratione habetur. Amos autem negavit se esse Prophetam origine, quia scilicet non erat de genere Prophetarum: unde & ibidem subdit: *Nec filius Prophetæ*.

Ad secundum dicendum, quod ad bonitatem mentis pertinet ut homo ad iustitiæ perfectionem tendat: & ideo in culpam reputat, non solum si deficiat a communi iustitia, quod vere culpa est; sed etiam si deficiat a iustitiæ perfectione, quod quandoque culpa non est. Non autem culpam dicit quod pro culpa non recognoscit; quod ad ironiæ mendacium pertineret.

Ad tertium dicendum, quod homo non debet unum peccatum facere, ut aliud vitet: & ideo non debet mentiri qualitercumque, ut vitet superbiam. Unde Augustinus dicit super Ioan. (tract. XLIII. inter med. & fin. & habetur cap. *Non ita* XXII. quæst. II.) *Non ita caveatur arrogantia, ut veritas relinquatur*: & Gregorius dicit (Lib. XXVI. Moral. cap. III.) quod *incaute sunt humiles qui se mentiendo illaqueant*.

ARTICULUS II. 583

Utrum ironia sit minus peccatum quam iactantia.

Locis sup. art. I. inductis.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod ironia non sit minus peccatum quam iactantia. Utrumque enim est peccatum, inquantum declinat a veritate, quæ æqualitas est quædam. Sed ab æqualitate non magis declinat qui excedit, quam qui diminuit. Ergo ironia non est minus peccatum quam iactantia.

2. Præterea. Secundum Philosophum (Lib. IV. Ethic. cap. VII.) ironia quandoque est iactantia. Iactantia autem non est ironia. Ergo ironia non est minus peccatum quam iactantia.

3. Præterea. Proverb. XXVI. 25. dicitur: *Quando submiserit vocem suam, ne credideris ei, quoniam septem nequitiæ sunt in corde illius*. Sed submittere vocem pertinet ad ironiam. Ergo in ea est multiplex nequitia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in IV. Ethicor. (cap. VII.) quod *irones, & minus dicentes gratiores secundum mores videntur*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. CX. art. 2. & 4.) unum mendacium est gravius altero, quandoque quidem ex materia de qua est; sicut mendacium quod fit in doctrina religionis, est gravissimum: quandoque autem ex motivo ad peccandum; sicut mendacium perniciosum est gravius quam officiosum, vel iocosum. Ironia autem, & iactantia circa idem mentiuntur vel verbis, vel quibuscumque exterioribus signis, scilicet circa conditionem personæ: unde quantum ad hoc æqualia sunt.

Sed ut plurimum iactantia ex turpiori motivo procedit, scilicet ex appetitu lucri, vel honoris; ironia vero ex hoc quod fugit, licet inordinate, per elationem alius gravis esse: & secundum hoc Philosophus dicit (loc. cit.) quod *iactantia est gravius peccatum quam ironia*.

Contingit tamen quandoque quod aliquis minora de se fingit ex aliquo alio motivo, puta ad dolose decipiendum: & tunc ironia est gravior.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de ironia, & iactantia, secundum quod mendacii gravitas consideratur ex seipso, vel ex materia eius:

ſic enim dictum eſt, quod æqualitatem habent.

Ad ſecundum dicendum, quod, duplex eſt excellentia, una quidem in temporalibus rebus, alia vero in ſpiritualibus. Contingit autem quandoque quod aliquis per verba exteriora, vel ſigna prætendit quidem defectum in exterioribus rebus, puta per aliquam veſtem abiectam, aut per aliquid huiuſmodi, & per hoc ipſum intendit oſtendere aliquam excellentiam ſpiritualem; ſicut Dominus de quibuſdam dicit Matth. VI. 16. quod *extermimant facies ſuas, ut appareant hominibus ieiunantes*: unde iſti ſimul incurrunt vitium ironiæ, & iactantiæ, tamen ſecundum diverſa, & propter hoc gravius peccant. Unde & Philoſophus dicit in IV. Ethicor. (cap. VII.) quod *& ſuperabundantia, & valde defectus iactantium eſt*. Propter quod & de Auguſtino legitur (Poſſid. in eius vita cap. XXII.) quod neque veſtes nimis pretioſas, neque nimis abiectas habere volebat, quia in utroque homines ſuam gloriam quærunt.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut dicitur Eccli. XIX. 23. *eſt qui nequiter ſe humiliat, & interiora eius plena ſunt dolo*: & ſecundum hoc Salomon loquitur de eo qui ex doloſa humilitate nequiter vocem ſuam ſubmittit.

QUAESTIO CXIV.

De amicitia, quæ affabilitas dicitur, in duos articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de amicitia, quæ affabilitas dicitur, & de vitiis oppoſitis, quæ ſunt adulatio, & litigium.

Circa amicitiam autem, ſeu affabilitatem quæruntur duo.

Primo, utrum ſit ſpecialis virtus.
Secundo, utrum ſit pars iuſtitiæ.

ARTICULUS I. 584

Utrum amicitia ſit ſpecialis virtus.

Sup. quæſt. XXII. *art.* 3. *ad* 7. *&* III. *diſt.* XXVII. *quæſt.* II. *art.* 2. *ad* 1. *& diſt.* XXXIV. *quæſt.* I. *art.* 2. *corp. & virt. quæſt.* III. *art.* 5. *ad* 5. *& quæſt.* II. *art.* 2. *ad* 8.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod amicitia non ſit ſpecialis virtus. Dicit enim Philoſophus in VIII. Ethic. (cap. III.) quod *amicitia perfecta eſt quæ eſt propter virtutem*. Quælibet autem virtus eſt amicitiæ cauſa: quia *bonum omnium eſt amabile*, ut Dionyſius dicit in IV. cap. de div. Nom. (par. I. lect. 9.) Ergo amicitia non eſt ſpecialis virtus, ſed conſequens omnem virtutem.

2. Præterea. Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. VI. ante med.) de tali amico, quod *non in amando, vel inimicando recipit ſingula ut oportet*. Sed quod aliquis ſigna amicitiæ oſtendat ad eos quos non amat, videtur pertinere ad ſimulationem, quæ repugnat virtuti. Ergo huiuſmodi amicitia non eſt virtus.

3. Præterea. Virtus *in medietate conſtituitur, prout ſapiens determinabit*, ſicut dicitur II. Ethic. (cap. VI. a med.) Sed Eccle. VII. 5. dicitur: *Cor ſapientum ubi triſtitia, & cor ſtultorum ubi lætitia*: unde *ad virtuoſum pertinet maxime a delectatione ſibi cavere*, ut dicitur in II. Ethic. (cap. ult. a med.) Hæc autem amicitia *per ſe quidem deſiderat condelectare, contriſtare autem veretur*, ut Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. VI. a med.) Ergo huiuſmodi amicitia non eſt virtus.

Sed contra. Præcepta legis dantur de actibus virtutum. Sed Eccli. IV. 7. dicitur: *Congregationi pauperum affabilem te facito*. Ergo affabilitas, quæ hic amicitia dicitur, eſt quædam ſpecialis virtus.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (quæſt. CIX. art. 2. & I. 2. quæſt. LV. art. 3.) cum virtus ordinetur ad bonum, ubi occurrit ſpecialis ratio boni, ibi oportet eſſe ſpecialem rationem virtutis. Bonum autem in ordine conſiſtit, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. CIX. art. 2.) Oportet autem hominem convenienter ad alios homines ordinari in communi converſatione tam in factis, quam in dictis, ut ſcilicet ad unumquemque ſe habeat ſecundum quod decet. Et ideo oportet eſſe quamdam ſpecialem virtutem quæ hanc convenientiam ordinis obſervet; & hæc vocatur amicitia, ſive affabilitas.

Ad primum ergo dicendum, quod Philoſophus in Lib. Ethic. de duplici amicitia loquitur. Quarum una conſiſtit principaliter in affectu, quo unus alium diligit: & hæc poteſt conſequi quamcumque virtutem. Quæ autem ad hanc amicitiam pertinent, ſupra de caritate dicta ſunt (quæſt. XXIII. art. 1. & art. 3. ad 1. & quæſt. XXV. & XXVI.) Aliam vero amicitiam ponit quæ conſiſtit in ſolis exterioribus verbis, vel factis: quæ qui-

Digitized by Google

quidem non habet perfectam rationem amicitiae, sed quamdam eius similitudinem, inquantum aliquis decenter habet se ad illos cum quibus conversatur.

Ad secundum dicendum, quod omnis homo naturaliter omni homini est amicus quodam generali amore, sicut etiam dicitur Eccli. XIII. 19. quod *omne animal diligit simile sibi:* & hunc amorem repraesentant signa amicitiae, quae quis exterius ostendit in verbis, vel factis, etiam extraneis, vel ignotis. Unde non est ibi simulatio: non enim ostendit eis signa perfectae amicitiae: quia non eodem modo se habet familiariter ad extraneos, sicut ad eos qui sunt sibi speciali amicitia iuncti.

Ad tertium dicendum, quod cor sapientum dicitur esse ubi tristitia, non quidem ut ipsi proximo tristitiam inferant: dicit enim Apostolus ad Rom. XIV. 15. *Si propter cibum frater tuus contristatur, iam non secundum caritatem ambulas:* sed ut contristatis consolationem conferant, secundum illud Eccli. VII. 38. *Non desis plorantibus in consolatione, & cum lugentibus ambula.* Cor autem stultorum est ubi laetitia, non quidem ut ipsi alios laetificent, sed ut ipsi aliorum laetitia perfruantur. Pertinet ergo ad sapientem ut condelectationem afferat his cum quibus conversatur, non quidem lasciviam, quam virtus cavet, sed honestam, secundum illud Psal. CXXXII. I. *Ecce quam bonum, & quam iucundum habitare fratres in unum!* Quandoque tamen propter aliquod bonum consequens, vel propter aliquod malum excludendum, non refugiet virtuosus eos quibus convivit, contristare, ut Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. VI.) Unde & Apostolus dicit II. ad Cor. VII. 8. *Si contristavi vos in epistola, non me poenitet*: & postea: *Gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad poenitentiam.* Et ideo his qui sunt proni ad peccandum, non debemus hilarem vultum ostendere ad eos delectandum, ne videamur eorum peccato consentire, & quodammodo peccandi audaciam ministrare. Unde dicitur Eccli. VII. 26. *Filiae tibi sunt? Serva corpus earum, & non ostendas hilarem faciem tuam ad illas.*

ARTICULUS II. 585

Utrum huiusmodi amicitia sit pars iustitiae.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod huiusmodi amicitia non sit pars iustitiae. Ad iustitiam enim pertinet reddere debitum alteri. Sed hoc non pertinet ad hanc virtutem, sed solum delectabiliter aliis convivere. Ergo huiusmodi virtus non est pars iustitiae.

2. Praeterea. Secundum Philosophum in IV. Ethicor. (cap. VI.) huiusmodi virtus consistit circa delectationem, vel tristitiam, quae est in convictu. Sed moderari maximas delectationes pertinet ad temperantiam, ut supra habitum est (I. 2. quaest. LX. art. 5. & quaest. LXI. art. 3.) Ergo haec virtus est magis pars temperantiae quam iustitiae.

3. Praeterea. Aequalia inaequalibus exhibere contra iustitiam est, ut supra habitum est (quaest. LIX. art. I. & 2.) Sed, sicut Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. VI. ante med.) haec virtus *similiter ad notos, & ignotos, & consuetos, & inconsuetos operatur.* Ergo haec virtus non est pars iustitiae, sed magis ei contraria.

Sed contra est quod Macrobius (Lib. I. in somn. Scip. cap. VIII. ante med.) ponit amicitiam partem iustitiae.

Respondeo dicendum, quod haec virtus est pars iustitiae, inquantum adiungitur ei sicut principali virtuti. Convenit enim cum iustitia in hoc quod ad alterum est, sicut & iustitia: deficit autem a ratione iustitiae, quia non habet plenam debiti rationem; prout aliquis alteri obligatur vel debito legali, ad cuius solutionem lex cogit, vel etiam aliquo debito proveniente ex aliquo beneficio suscepto; sed solum attendit quoddam debitum honestatis, quod magis est ex parte ipsius virtuosi quam ex parte alterius, ut scilicet faciat alteri quod decet eum facere.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. CIX. art. 3. ad I.) quia homo naturaliter est animal sociale, debet ex quadam honestate veritatis manifestationem aliis hominibus, sine qua societas hominum durare non posset. Sicut autem non posset homo vivere in societate sine veritate, ita nec sine delectatione: quia, sicut Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. V.) *nullus potest*

Digitized by Google

est per diem morari cum tristi, nec cum non delectabili. Et ideo homo tenetur ex quodam naturali debito honestatis, ut aliis delectabiliter convivat; nisi propter aliquam causam necesse sit aliquando alios utiliter contristare.

Ad secundum dicendum, quod ad temperantiam pertinet refrenare delectationes sensibiles. Sed haec virtus consistit circa delectationes in convictu, quae ex ratione proveniunt, inquantum unus ad alterum decenter se habet. & has delectationes non oportet refrenare tamquam noxias.

Ad tertium dicendum, quod verbum illud Philosophi non est intelligendum, quod aliquis eodem modo debeat colloqui, & convivere notis, & ignotis: quia, ut ipse ibidem subdit, *non similiter convenit consuetos, & extraneos curare, aut contristare*: sed in hoc attenditur similitudo, quod ad omnes oportet facere quod decet.

QUAESTIO CXV.

De adulatione,

in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis praedictae virtuti: & primo de adulatione; secundo de litigio.

Circa adulationem quaeruntur duo.

Primo, utrum adulatio sit peccatum.

Secundo, utrum sit peccatum mortale.

ARTICULUS I. 586

Utrum adulatio sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod adulatio non sit peccatum. Adulatio enim consistit in quodam sermone laudis alteri exhibito intentione placendi. Sed laudare aliquem non est malum, secundum illud Proverb. ult. 28. *Surrexerunt filii eius, & beatissimam praedicaverunt, vir eius & laudavit eam*. Similiter etiam velle placere aliis non est malum, secundum illud I. Cor. x. 33. *Per omnia omnibus placeo*. Ergo adulatio non est peccatum.

2. Praeterea. Bono malum est contrarium, & similiter vituperium laudi. Sed vituperare malum non est peccatum. Ergo neque laudare bonum; quod videtur ad adulationem pertinere. Ergo adulatio non est peccatum.

3. Praeterea. Adulationi detractio contrariatur: unde Gregorius dicit (Lib. XXII. Moral. cap. v. a med.) quod remedium contra adulationem est detractio. *Sciendum est*, inquit, *quod ne immoderatis laudibus elevemur, plerumque miro nostri rectoris moderamine detractionibus lacerari permittimur, ut quos vox laudantis elevat, lingua detrahentis humiliet*. Sed detractio est malum, ut supra habitum est (quaest. lxxiii. art. 2. & 3.) Ergo adulatio est bonum.

Sed contra est quod super illud Ezech. xiii. *Vae qui consuunt pulvillos sub omni cubito manus*, dicit Glossa (interl. Greg. Lib. XVIII. Moral. cap. iv. ad fin.) „ id „ est suavem adulationem. " Ergo adulatio est peccatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. praec. art. 1. ad 3.) amicitia praedicta, vel affabilitas, etsi principaliter delectare intendat eos quibus convivit; tamen ubi necesse est propter aliquod bonum exequendum, vel malum vitandum, non veretur contristare. Si ergo aliquis in omnibus velit ad delectationem alteri loqui, excedit modum in delectando, & ideo peccat per excessum.

Et si quidem hoc faciat sola intentione delectandi, vocatur *placidus*, secundum Philosophum (Lib. IV. Ethic. cap. vi. in fi.) Si autem faciat hoc intentione alicuius lucri consequendi, vocatur *blanditor*, sive *adulator*. Communiter tamen nomen adulationis attribui solet omnibus qui supra debitum modum virtutis volunt alios verbis, vel factis delectare in communi conversatione.

Ad primum ergo dicendum, quod laudare aliquem contingit & bene, & male, prout scilicet debitae circumstantiae vel servantur, vel praetermittuntur. Si enim aliquis velit delectare laudando, ut ex hoc eum consoletur, ne in tribulationibus deficiat, vel etiam ut in bono proficere studeat, aliis debitis circumstantiis observatis, pertinebit hoc ad praedictam virtutem amicitiae. Pertinet autem ad adulationem, si quis velit aliquem laudare in quibus non est laudandus: quia forte mala sunt, secundum illud Psal. ix. 3. *Laudatur peccator in desideriis animae suae*: vel quia non sunt certa, secundum illud Eccli. xxvii. 8. *Ante sermonem non laudes virum*: & iterum Eccli. xi. 2. *Non laudes virum in specie sua*: vel etiam si timeri possit ne humana laude ad inanem gloriam provocetur: unde dicitur Eccli. xi. 30. *Ante*

Digitized by Google

te mortem ne laudes hominem. Similiter etiam velle placere hominibus propter caritatem nutriendam, ut in ea homo spiritualiter proficere possit, laudabile est. Quod autem aliquis velit placere hominibus propter inanem gloriam, vel propter lucrum, vel etiam in malo, hoc esset peccatum, secundum illud Psal. lII. 6. *Deus dissipavit ossa eorum qui hominibus placent*: & Apostolus dicit ad Galat. I. 10. *Si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem*.

Ad secundum dicendum, quod etiam vituperare malum, si non adhibeantur debitæ circumstantiæ, est vitiosum: & similiter laudare bonum.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet duo vitia esse contraria: & ideo sicut detractio est malum, ita & adulatio, quæ contrariatur ei quantum ad ea quæ dicuntur, non autem directe quantum ad finem: quia adulator quærit delectationem eius cui adulatur; detractor autem non quærit eius contristationem, cum aliquando occulte detrahat, sed magis quærit eius infamiam.

ARTICULUS II. 587

Utrum adulatio sit peccatum mortale.

Mal. quæst. VII. *art.* I. *ad* II.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod adulatio sit peccatum mortale. Quia secundum Augustinum in Enchir. (cap. XII.) *malum dicitur, quia nocet*. Sed adulatio maxime nocet, secundum illud Ps. IX. 3. *Quoniam laudatur peccator in desideriis animæ suæ, & iniquus benedicitur: exacerbavit Dominum peccator:* & ideo Hieronymus dicit, (epist. ad Celant. cir. med.) quod *nihil est quod tam facile corrumpat mentes hominum quam adulatio*: & super illud Ps. lxix. *Convertantur statim erubescentes*, dicit Glossa (ord. Augustini:) „ Plus nocet „ lingua adulatoris quam gladius perse„ cutoris. " Ergo adulatio est gravissimum peccatum.

2. Præterea. Quicumque verbis nocet, non minus nocet sibi quam aliis: unde dicitur in Psal. XXXVI. 15 *Gladius eorum intret in corda ipsorum*. Sed ille qui alteri adulatur, inducit eum ad peccandum mortaliter: unde super illud Psal. cxl. 5. *Oleum peccatoris non impinguet caput meum*, dicit Glossa (interl. & ord.) „ Falsa laus adulatoris mentes a rigore „ veritatis emollit ad noxia. " Ergo multo magis adulator in se mortaliter peccat.

3. Præterea. In Decretis scribitur dist. XLVI. (cap. III.) *Clericus qui adulationibus, & proditionibus vacare deprehenditur, degradetur ab officio*. Sed talis pœna non infligitur nisi pro peccato mortali. Ergo adulatio est peccatum mortale.

Sed contra est quod Augustinus in serm. de purgat. (qui est XLI. de Sanctis, inter princ. & med.) inter peccata minuta numerat, *si quis cuiquam maiori personæ aut ex voluntate, aut ex necessitate adulari voluerit*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. CXII. art. 2.) peccatum mortale est quod caritati contrariatur. Adulatio autem quandoque quidem caritati contrariatur, quandoque autem non. Contrariatur siquidem caritati tripliciter. Uno modo ratione ipsius materiæ, puta cum aliquis laudat alicuius peccatum: hoc enim contrariatur dilectioni Dei, contra cuius iustitiam homo loquitur, & contra dilectionem proximi, quem in peccato fovet. Unde est peccatum mortale, secundum illud Isa. V. 20. *Væ qui dicitis malum bonum*.

Alio modo ratione intentionis, puta cum quis alicui adulatur ad hoc quod fraudulenter ei noceat vel corporaliter, vel spiritualiter: & hoc etiam est peccatum mortale: & de hoc habetur Proverb. XXVII. 6. *Meliora sunt vulnera diligentis quam fraudulenta oscula odientis*.

Tertio modo per occasionem, sicut cum laus adulatoris fit alteri occasio peccandi, etiam præter adulatoris intentionem. Et in hoc considerare oportet, utrum sit occasio data, vel accepta, & qualis ruina subsequatur; sicut potest patere ex his quæ supra de scandalo dicta sunt (quæst. XLIII. art. 3. & 4.) Si autem aliquis ex sola aviditate delectandi alios, vel etiam ad evitandum aliquod malum, vel consequendum aliquid in necessitate, alicui adulatus fuerit, non est contra caritatem. Unde non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de adulatore qui laudat peccatum alicuius. Talis enim adulatio dicitur plus nocere quam gladius persecutoris, quia in potioribus bonis nocet, scilicet in spiritualibus; non autem nocet ita efficaciter: quia gladius persecutoris occidit effective, quasi suf-

Digitized by Google

ficiens causa mortis; nullus autem adulando potest esse alteri sufficiens causa peccandi, ut ex supradictis patet (quæst. XLIII. art. 1. ad 3. & 1. 2. quæst. LXXIII. art. 8. ad 3. & quæst. LXXX. art. 1.)

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de eo qui adulatur intentione nocendi: ille enim plus nocet sibi quam aliis: quia sibi nocet tamquam sufficiens causa peccandi, aliis autem occasionaliter tantum.

Ad tertium dicendum, quod auctoritas illa loquitur de eo qui proditorie alteri adulatur, ut eum decipiat.

QUAESTIO CXVI.

De litigio,

in duos articulos divisa.

Postea considerandum est de litigio: & circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum opponatur virtuti amicitiæ.

Secundo de comparatione eius ad adulationem.

ARTICULUS I. 588

Utrum litigium opponatur virtuti amicitiæ, seu affabilitatis.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod litigium non opponatur virtuti amicitiæ, vel affabilitatis. Litigium enim ad discordiam pertinere videtur, sicut & contentio. Sed discordia opponitur caritati, sicut dictum est (quæst. XXXVII. art. 1.) Ergo & litigium.

2. Præterea. Proverb. XXVI. 21. dicitur: *Homo iracundus (a) incendit litem.* Sed iracundia opponitur mansuetudini. Ergo & lis, sive litigium.

3. Præterea. Iacobi IV. 1. dicitur: *Unde bella, & lites in vobis? Nonne ex concupiscentiis vestris, quæ militant in membris vestris?* Sed sequi concupiscentias videtur opponi temperantiæ. Ergo videtur quod litigium non opponatur amicitiæ, sed temperantiæ.

Sed contra est quod Philosophus in IV. Ethicor. (cap. VI.) litigium opponit amicitiæ.

Respondeo dicendum, quod proprie litigium in verbis consistit, cum scilicet unus verbis alterius contradicit. In qua quidem contradictione duo possunt attendi. Quandoque enim contingit contradictio propter personam dicentis, cui contradicens consentire recusat propter defectum amoris animos unientis: & hoc videtur ad discordiam pertinere caritati contrariam.

Quandoque vero contradictio oritur ratione personæ, quam aliquis contristare non veretur: & sic fit litigium, quod prædictæ amicitiæ, vel affabilitati opponitur, ad quam pertinet delectabiliter aliis convivere. Unde Philosophus dicit in IV. Ethicor. (cap. VI.) quod illi *qui ad omnia contrariantur, causa eius quod est contristare, neque quoscumque curantes, dyscoli, & litigiosi vocantur.*

Ad primum ergo dicendum, quod contentio magis proprie pertinet ad contradictionem discordiæ; litigium autem ad contradictionem quæ fit intentione contristandi.

Ad secundum dicendum, quod directa oppositio vitiorum ad virtutes non attenditur secundum causas, cum contingat unum vitium ex diversis causis oriri, sed attenditur secundum speciem actus. Licet autem quandoque litigium ex ira oriatur, potest tamen etiam ex multis aliis causis oriri: unde non oportet quod directe opponatur mansuetudini.

Ad tertium dicendum, quod Iacobus loquitur ibi de concupiscentia, secundum quod est generale malum, ex quo omnia vitia oriuntur, prout dicit Glossa ad Rom. VII. (ord. sup. illud, *Concupiscentiam nesciebam:) Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet.*

ARTICULUS II. 589

Utrum litigium sit gravius peccatum quam adulatio.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod litigium sit minus peccatum quam contrarium vitium, scilicet placiditas, vel adulatio. Quanto enim aliquod peccatum plus nocet, tanto peius esse videtur. Sed adulatio plus nocet quam litigium: dicitur enim Isa. III. 12. *Popule meus, qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt, & viam gressuum tuorum dissipant.* Ergo adulatio est gravius peccatum quam litigium.

2. Præterea. In adulatione videtur esse quædam dolositas, quia aliud adulator

(a) Vulgata suscitat rixas.

Digitized by Google

tor dicit ore, aliud habet in corde; litigiosus autem caret dolo, quia manifeste contradicit. Ille autem qui cum dolo peccat, turpior est, ut Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. VI. parum ante med.) Ergo gravius peccatum est adulatio quam litigium.

3. Præterea. Verecundia est timor de turpi, ut patet per Philosophum in IV. Ethic. (cap. ult.) Sed magis verecundatur homo esse adulator quam litigiosus. Ergo litigium est minus peccatum quam adulatio.

Sed contra est quod tanto aliquod peccatum videtur esse gravius, quanto spirituali statui magis repugnat. Sed litigium magis repugnare videtur statui spirituali: dicitur enim I. ad Timoth. III. 3. quod *oportet Episcopum non litigiosum esse:* & II. ad Timoth. II. 24. *Servum Domini non oportet litigare*. Ergo litigium videtur esse gravius peccatum quam adulatio.

Respondeo dicendum, quod de utroque istorum peccatorum loqui possumus dupliciter. Uno modo considerando speciem utriusque peccati; & secundum hoc tanto aliquod vitium est gravius, quanto magis repugnat oppositæ virtuti. Virtus autem amicitiæ principalius tendit ad delectandum quam ad contristandum: & ideo litigiosus, qui superabundat in contristando, gravius peccat quam placidus, vel adulator, qui superabundat in delectando.

Alio modo possunt considerari secundum aliqua exteriora motiva: & secundum hoc quandoque adulatio est gravior; puta quando intendit per deceptionem indebitum honorem, vel lucrum acquirere: quandoque vero litigium est gravius; puta quando homo intendit vel veritatem impugnare, vel dicentem in contemptum adducere.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut adulator potest nocere occulte decipiendo; ita litigiosus potest interdum nocere manifeste impugnando. Gravius autem est, ceteris paribus, manifeste alicui nocere, quasi per violentiam, quam occulte. Unde rapina est gravius peccatum quam furtum, ut supra dictum est (quæst. LXVI. art. 9.)

Ad secundum dicendum, quod non semper in actibus humanis illud est gravius quod est turpius. Decor enim hominis est ex ratione: & ideo turpiora sunt peccata carnalia, quibus caro dominatur rationi; quamvis peccata spiritualia sint graviora, quia procedunt ex maiori contemptu. Similiter peccata quæ fiunt ex dolo, sunt turpiora, inquantum videntur ex quadam infirmitate procedere, & ex quadam falsitate rationis; cum tamen peccata manifesta quandoque sint ex maiori contemptu. Et ideo adulatio, quasi cum dolo existens, videtur esse turpior; sed litigium, quasi ex maiori contemptu procedens, videtur esse gravius.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (in arg.) verecundia respicit turpitudinem peccati: unde non semper magis verecundatur homo de graviori peccato, sed de magis turpi peccato. Et inde est quod magis verecundatur homo de adulatione quam de litigio, quamvis litigium sit gravius.

QUAESTIO CXVII.

De liberalitate,

in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de liberalitate, & vitiis oppositis, scilicet avaritia, & prodigalitate.

Circa liberalitatem autem quæruntur sex.

Primo, utrum liberalitas sit virtus.
Secundo, quæ sit materia eius.
Tertio de actu ipsius.
Quarto, utrum magis ad eam dare quam accipere pertineat.
Quinto, utrum liberalitas sit pars iustitiæ.
Sexto de comparatione eius ad alias virtutes.

ARTICULUS I. 590

Utrum liberalitas sit virtus.

II. Cor. VIII. *lect.* I. *& II. Eth. lect.* 8.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod liberalitas non sit virtus. Nulla enim virtus contrariatur naturali inclinationi. Inclinatio autem naturalis est ad hoc ut aliquis plus sibi quam aliis provideat: cuius contrarium pertinet ad liberalem: quia, ut Philosophum dicit in IV. Ethicor. (cap. I. ante med.) *liberalis non est respicere ad seipsum, ita quod sibi minora derelinquit*. Ergo liberalitas non est virtus.

2. Præterea. Per divitias homo suam vi-

vitam sustentat; & ad felicitatem divitiæ organice deserviunt, ut dicitur in I. Ethic. (cap. VIII. ad fin.) Cum ergo omnis virtus ordinetur ad felicitatem, videtur quod liberalis non sit virtuosus: da quo Philosophum dicit in IV. Ethic. (cap. I. ante med.) quod *non est acceptivus pecuniæ, neque custoditivus, sed emissivus*.

3. Præterea. Virtutes habent connexionem ad invicem. Sed liberalitas non videtur connexa aliis virtutibus: multi enim sunt virtuosi qui non possunt esse liberales, quia non habent quod dent; multi etiam liberaliter dant, vel expendunt, qui tamen alias sunt vitiosi. Ergo liberalitas non est virtus.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in I. de offic. (cap. XXX. cir. princ.) quod *in Evangelio multas doctrinas accepimus justæ liberalitatis*. Sed in Evangelio non docentur nisi ea quæ ad virtutem pertinent. Ergo liberalitas est virtus.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. II. de lib. arbit. (cap. XIX. a princ.) *bene uti his quibus male uti possumus, pertinet ad virtutem*. Possumus autem bene, & male uti non solum his quæ intra nos sunt, puta potentiis, & passionibus animæ, sed etiam his quæ extra nos sunt, scilicet rebus huius mundi concessis nobis ad sustentationem vitæ. Et ideo cum bene uti his rebus pertineat ad liberalitatem, consequens est quod liberalitas virtus sit.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Ambrosius (serm. LXIV. de temp.) & Basilius (serm. sup. illud, *Destruam horrea mea*) dicunt, superabundantia divitiarum datur aliquibus a Deo, ut meritum bonæ dispensationis acquirant. Pauca autem uni sufficiunt. Et ideo liberalis plura laudabiliter in alios expendit quam in seipsum. Debet autem homo semper magis sibi providere in spiritualibus bonis, in quibus unusquisque sibi præcipue subvenire potest: & tamen etiam in rebus temporalibus non pertinet ad liberalem ut sic aliis intendat, quod omnino se, & suos despiciat. Unde Ambrosius dicit in I. de officiis (cap. XXX. parum ante med.) *Est illa probanda liberalitas, ut proximos seminis tui non despicias, si egere cognoscas*.

Ad secundum dicendum, quod ad liberalem non pertinet sic divitias emittere, ut non sibi remaneat unde sustentetur, & unde virtutis opera exequatur, quibus ad felicitatem pervenitur. Unde Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. I. ante med.) quod *liberalis non negliget propria, volens per hoc quibusdam sufficere*: & Ambrosius dicit in Lib. I. de offic. (loc. sup. cit.) quod *Dominus non vult simul effundi opes, sed dispensari; nisi forte ut Helisæus, qui boves suos occidit, & pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura teneretur domestica*: quod pertinet ad statum perfectionis spiritualis vitæ, de quo infra dicetur (quæst. CLXXXIV. & CLXXXVI. art. 3.)

Est tamen sciendum, quod hoc ipsum quod est sua liberaliter largiri, inquantum est actus virtutis, ad beatitudinem ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. I. cir. princ.) *illi qui consumunt multas res in intemperantiis, non sunt liberales, sed prodigi*: & similiter quicumque effundit quæ habet, propter quæcumque alia peccata. Unde & Ambrosius dicit in I. de offic. (cap. XXX. parum a princ.) *Si adiuves eum qui possessiones aliorum eripere conatur, non probatur largitas: nec illa perfecta est liberalitas, si iactantiæ causa magis quam misericordiæ largiaris*. Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, licet in aliqua mala opera multa expendant, non sunt liberales. Nihil etiam prohibet aliquos multa in bonos usus expendere, & habitum liberalitatis non habere; sicut & aliarum virtutum opera faciunt homines, antequam habitum virtutis habeant, licet non eodem modo quo virtuosi, ut supra dictum est (1. 2. quæst. LXV. art. 1.) Similiter etiam nihil prohibet, aliquos virtuosos, licet sint pauperes, esse liberales. Unde Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. I. ante med.) *Secundum substantiam*, id est facultatem divitiarum, *liberalitas dicitur: non enim consistit in multitudine datorum, sed in dantis habitu*: & Ambrosius dicit in I. de offic. (cap. XXX. parum ante med.) quod *affectus divitem collationem, aut pauperem facit, & pretium rebus imponit*.

A R-

ARTICULUS II. 591

Utrum liberalitas sit circa pecunias.

Inf. art. 3. *&* 1. 2. *quæst.* lx. *art.* 5. *cor. & mal. quæst.* XIII. *art.* 1. *cor. & IV. Ethic. fin.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod liberalitas non sit circa pecunias. Omnis enim virtus moralis est circa operationes, vel passiones. Esse autem circa operationes est proprium iustitiæ, ut dicitur in V. Ethic. (cap. 1.) Ergo cum liberalitas sit virtus moralis, videtur quod sit circa passiones, & non circa pecunias.

2. Præterea. Ad liberalem pertinet quarumcumque divitiarum usus. Sed divitiæ naturales sunt veriores quam divitiæ artificiales, quæ in pecuniis consistunt, ut patet per Philosophum in I. Politic. (cap. v. & vi.) Ergo liberalitas non est principaliter circa pecunias.

3. Præterea. Diversarum virtutum diversæ sunt materiæ: quia habitus distinguuntur secundum obiecta. Sed res exteriores sunt materia iustitiæ distributivæ, & commutativæ. Ergo non sunt materia liberalitatis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in IV. Eth. (cap. 1. ante med.) quod *liberalitas videtur esse medietas quædam circa pecunias.*

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in IV. Ethic. (ibid.) ad liberalem pertinet emissivum esse. Unde & alio nomine liberalitas *largitas* nominatur: quia quod largum est, non est retentivum, sed emissivum. Et ad hoc idem pertinere videtur etiam nomen liberalitatis: cum enim aliquis a se emittit, quodammodo illud a sua custodia, & dominio liberat, & animum suum ab eius affectu liberum esse ostendit.

Ea vero quæ emittenda sunt ab uno homine in alium, sunt bona possessa, quæ nomine pecuniæ significantur: & ideo propria materia liberalitatis est pecunia.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc. ad 3.) liberalitas non attenditur in quantitate dati, sed in affectu dantis. Affectus autem dantis disponitur secundum passiones amoris, & concupiscentiæ, & per consequens delectationis, & tristitiæ ad ea quæ dantur: & ideo immediata materia liberalitatis sunt interiores passiones; sed pecunia exterior est obiectum ipsarum passionum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. de disciplina christ. (qui est tract. 1. de diversis cap. vi. a med.) *totum quicquid homines in terra habent, & omnia quorum sunt domini, pecunia vocatur: quia antiqui quæ habebant, in pecoribus habebant.* Et Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. 1. cir. princ.) quod *pecunias omnia dicimus, quorum dignitas numismate mensuratur.*

Ad tertium dicendum, quod iustitia constituit æqualitatem in istis exterioribus rebus; non autem ad eam proprie pertinet moderari interiores passiones: unde aliter pecunia est materia liberalitatis, & aliter iustitiæ.

ARTICULUS III. 592

Utrum uti pecunia sit actus liberalitatis.

Inf. art. 4. *& quol.* v. *art.* 23. *ad* 1. *& IV. Ethic.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod uti pecunia non sit actus liberalitatis. Diversarum enim virtutum diversi sunt actus. Sed uti pecunia convenit aliis virtutibus, sicut iustitiæ, & magnificentiæ. Non ergo est proprius actus liberalitatis.

2. Præterea. Ad liberalem non solum pertinet dare, sed etiam accipere, & custodire. Sed acceptio, & custodia non videntur ad usum pecuniæ pertinere. Ergo inconvenienter dicitur proprius actus liberalitatis usus pecuniæ.

3. Præterea. Usus pecuniæ non solum consistit in hoc quod pecunia detur, sed in hoc quod expendatur. Sed expendere pecuniam refertur ad ipsum expendentem; & sic non videtur esse actus liberalitatis: dicit enim Seneca in V. de benefic. (cap. ix. parum a princ.) *Non est liberalis aliquis ex hoc quod sibi donat.* Ergo non quilibet usus pecuniæ pertinet ad liberalitatem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. 1. a princ.) *Unoquoque optime utitur qui habet circa singula virtutem: ergo divitiis utetur optime qui habet circa pecunias virtutem.* Iste autem est liberalis. Ergo bonus usus pecuniarum est actus liberalitatis.

Respondeo dicendum, quod species actus sumitur ex obiecto, ut supra habitum est (1. 2. quæst. xviii. art. 2.) Ob-

Obiectum autem, sive materia liberalitatis est pecunia, & quicquid pecunia mensurari potest, ut dictum est (art. praec. ad 2.) Et quia qualibet virtus convenienter se habet ad suum obiectum, consequens est ut cum liberalitas sit virtus, actus eius sit proportionatus pecuniae. Pecunia autem cadit sub ratione bonorum utilium: quia omnia exteriora bona ad usum hominis sunt ordinata: & ideo actus proprius liberalitatis est pecunia, vel divitiis uti.

Ad primum ergo dicendum, quod ad liberalitatem pertinet bene uti divitiis, inquantum huiusmodi, eo quod divitiae sunt propria materia liberalitatis. Ad iustitiam autem pertinet uti divitiis secundum aliam rationem, scilicet secundum rationem debiti, prout scilicet res exterior debetur alteri; ad magnificentiam autem pertinet uti divitiis secundum quamdam specialem rationem, idest secundum quod assumuntur in alicuius operis magni expletionem. Unde & magnificentia quodammodo se habet ex additione ad liberalitatem, ut infra dicetur (quaest. CXXXIV.)

Ad secundum dicendum, quod ad virtuosum pertinet non solum convenienter uti sua materia, vel instrumento, sed etiam praeparare opportunitates ad bene utendum; sicut ad fortitudinem militis pertinet non solum exercere gladium in hostes, sed etiam exacuere gladium, & in vagina conservare. Sic etiam liberalitatem pertinet non solum uti pecunia, sed etiam eam praeparare, & conservare ad idoneum usum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec. ad 1.) propinqua materia liberalitatis sunt interiores passiones, secundum quas homo afficitur circa pecuniam: & ideo ad liberalitatem pertinet praecipue ut homo propter inordinatam affectionem ad pecuniam non prohibeatur a quocumque debito usu eius. Est autem duplex usus pecuniae: unus ad seipsum, qui videtur ad sumptus, vel expensas pertinere; alius autem, quo quis utitur ad alios, qui pertinet ad dationes. Et ideo ad liberalitatem pertinet ut neque propter immoderatum amorem pecuniae aliquis impediatus a convenientibus expensis, neque a convenientibus dationibus. Unde circa dationes, & sumptus liberalitas consistit, secundum Philosophum in IV. Ethic. (cap. 1. ante med.) Verbum autem Senecae est intelligendum de liberalitate, secundum quod se habet ad dationes: non enim dicitur aliquis liberalis ex hoc quod sibi aliquid donat.

ARTICULUS IV. 593

Utrum ad liberalem maxime pertineat dare.

Inf. quaest. CXIX. *art.* 1. *ad* 2. *&* 3. *& IV. Ethic.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod ad liberalem non maxime pertineat dare. Liberalitas enim a prudentia dirigitur, sicut & qualibet alia virtus moralis. Sed maxime videtur ad prudentiam pertinere divitias conservare: unde & Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. 1. ante med.) *quod illi qui non acquisierunt pecuniam, sed susceperunt acquisitam ab aliis, liberalius eam expendunt, quia sunt inexperti indigentiae.* Ergo videtur quod dare non maxime pertineat ad liberalem.

2. Praeterea. De hoc quod aliquis maxime intendit, nullus tristatur, neque ab eo cessat. Sed liberalis quandoque tristatur de his quae dedit, neque etiam dat omnibus, ut dicitur in IV. Ethicor. (loc. cit.) Ergo ad liberalem non maxime pertinet dare.

3. Praeterea. Ad illud implendum quod quis maxime intendit, homo utitur viis quibus potest. Sed liberalis non est petitivus, ut Philosophus dicit in IV. Ethic. (loc. cit.) cum per hoc posset sibi praeparare facultatem aliis donandi. Ergo videtur quod non maxime intendat ad dandum.

4. Praeterea. Magis homo obligatur ad hoc quod provideat sibi quam aliis. Sed expendendo aliquid providet sibi; dando autem providet aliis. Ergo ad liberalem magis pertinet expendere quam dare.

Sed contra est quod Philosophus dicit in IV. Ethic. (loc. sup. cit.) quod *liberalis est superabundare in datione.*

Respondeo dicendum, quod proprium est liberalis uti pecunia. Usus autem pecuniae est in emissione ipsius. Nam acquisitio pecuniae magis assimilatur generationi quam usui; custodia vero pecuniae, inquantum ordinatur ad facultatem utendi, assimilatur habitui.

Emissio autem alicuius rei quanto fit ad aliquid distantius, tanto a maiori virtute procedit, sicut patet in his quae proiiciuntur. Et ideo ex maiori virtute procedit quod aliquis emittat pecuniam dan-

dando eam aliis, quam expendendo eam circa seipsum. Proprium est autem virtutis ut praecise tendat in id quod perfectius est: nam *virtus est perfectio quaedam*, ut dicitur in VII. Physic. (tex. 17. & 18.) Et ideo liberalis maxime laudatur ex datione.

Ad primum ergo dicendum, quod ad prudentiam pertinet custodire pecuniam, ne surripiatur, aut inutiliter expendatur. Sed utiliter eam expendere non est minoris prudentiae, quam utiliter eam conservare, sed maioris: quia plura sunt attendenda circa usum pecuniae, qui assimilatur motui, quam circa conservationem, quae assimilatur quieti. Quod autem illi qui susceperunt pecunias ab aliis acquisitas, liberalius expendant, quasi existentes inopiae inexperti, si propter solam hanc inexperientiam liberaliter expenderent, non haberent virtutem liberalitatis. Sed quandoque huiusmodi inexperientia se habet solum sicut tollens impedimentum liberalitatis; ita quod promptius liberaliter agant. Timor enim inopiae ex eius experientia procedens, impedit quandoque eos qui acquisierunt pecuniam, ne eam consumant liberaliter agendo, & similiter amor quo eam amant tamquam proprium effectum, ut Philosophus dicit in IV. Ethicor. (cap. 1. ante med.)

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art. & art. praec.) ad liberalitatem pertinet convenienter uti pecunia, & per consequens convenienter dare; quod est quidam pecuniae usus. Quaelibet autem virtus tristatur de contrario sui actus, & vitat eius impedimenta. Ei autem quod est convenienter dare, duo opponuntur; scilicet non dare quod conveniens est dandum, & dare aliquid inconvenienter. Unde de utroque tristatur liberalis; sed de primo magis, quia plus opponitur proprio actui. Et ideo etiam non dat omnibus: impediretur enim actus eius, si quibuslibet daret: non enim haberet unde aliis daret, quibus dare convenit.

Ad tertium dicendum, quod dare, & accipere se habent sicut agere, & pati. Non est autem idem principium agendi, & patiendi. Unde quia liberalitas est principium dationis, non pertinet ad liberalem ut sit promptus ad recipiendum, & multo minus ad petendum. Unde versus:

Si quis in hoc mundo multis vult gratus haberi,

Det, capiat, quaerat plurima, pauca, nihil.

Ordinat autem ad dandum aliqua secundum convenientiam liberalitatis, scilicet fructus propriarum possessionum, quos solicite procurat, ut eis liberaliter utatur.

Ad quartum dicendum, quod ad expendendum in seipsum natura inclinat: unde hoc quod pecuniam quis profundat in alios, pertinet proprie ad virtutem.

ARTICULUS V. 594

Utrum liberalitas sit pars iustitiae.

Sup. quaest. LVIII. *art.* 12. *ad* 1. *& quaest. praes. art.* 2. *ad* 3. *& art.* 3. *ad* 2. *& infr. quaest.* CLVII. *art.* 1. *cor. & III. dist.* XXVII. *quaest.* II. *art.* 4. *quaest.* 2. *& mal. quaest.* XIII. *artic.* 1. *cor. fin.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod liberalitas non sit pars iustitiae. Iustitia enim respicit debitum. Sed quanto est aliquid magis debitum, tanto minus liberaliter datur. Ergo liberalitas non est pars iustitiae, sed ei repugnat.

2. Praeterea. Iustitia est circa operationes, ut supra habitum est (quaest. LVIII. art. 9. & 1. 2. quaest. lx. art. 2. & 3.) Sed liberalitas est praecipue circa amorem, & concupiscentiam pecuniarum, quae sunt passiones. Ergo magis videtur liberalitas ad temperantiam pertinere quam ad iustitiam.

3. Praeterea. Ad liberalitatem pertinet praecipue convenienter dare, ut dictum est (art. praec. ad 2.) Sed convenienter dare pertinet ad beneficentiam, & misericordiam, quae pertinent ad caritatem, ut supra dictum est (quaest. XXX. & XXXI.) Ergo liberalitas magis est pars caritatis quam iustitiae.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in I. de officiis (cap. XXVIII. in princ.) *Iustitia ad societatem generis humani refertur. Societatis enim ratio dividitur in duas partes, iustitiam scilicet, & beneficentiam, quam eamdem liberalitatem, & benignitatem vocant.* Ergo liberalitas ad iustitiam pertinet.

Respondeo dicendum, quod liberalitas non est species iustitiae: quia iustitia exhibet alteri quod est eius; sed liberalitas exhibet id quod suum est.

Habet tamen quamdam convenientiam cum iustitia in duobus: primo quidem quia principaliter est ad alterum, sicut & iustitia; secundo quia est circa res exteriores, sicut & iustitia; licet secundum aliam rationem, ut dictum est (hic & art.

Digitized by Google

& art. 2. hu. quæst. ad 3.) Et ideo liberalitas a quibusdam ponitur pars iustitiæ, sicut virtus annexa ei ut principali.

Ad primum ergo dicendum, quod liberalitas etsi non attendat debitum legale, quod attendit iustitia, attendit tamen debitum quoddam morale, quod attenditur ex quadam ipsius decentia, non ex hoc quod sit alteri obligatus: unde minimum habet de ratione debiti.

Ad secundum dicendum, quod temperantia est circa concupiscentiam corporalium delectationum. Concupiscentia autem pecuniæ, & delectatio non est corporalis, sed magis animalis. Unde liberalitas non pertinet proprie ad temperantiam.

Ad tertium dicendum, quod datio beneficentiæ, & misericordiæ procedit ex eo quod homo est aliqualiter affectus circa eum cui dat: & ideo talis datio pertinet ad caritatem, sive ad amicitiam. Sed datio liberalitatis provenit ex eo quod dans est aliqualiter affectus circa pecuniam, dum eam non concupiscit, neque amat: unde etiam non solum amicis, sed etiam ignotis dat quando oportet. Unde non pertinet ad caritatem, sed magis ad iustitiam, quæ est circa res exteriores.

ARTICULUS VI. 595

Utrum liberalitas sit maxima virtutum.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod liberalitas sit maxima virtutum. Omnis enim virtus hominis est quædam similitudo divinæ bonitatis. Sed per liberalitatem homo maxime assimilatur Deo, *qui dat omnibus affluenter, & non improperat*, ut dicitur Iacobi 1. 5. Ergo liberalitas est maxima virtutum.

2. Præterea. Secundum Augustinum in VI. de Trinit. (cap. VIII. parum a princ.) *in his quæ non mole magna sunt, idem est esse maius, quod melius*. Sed ratio bonitatis maxime videtur ad liberalitatem pertinere: quia *bonum diffusivum est*, ut patet per Dionysium IV. de div. Nom. (par. 1. lect. 1.) unde & Ambrosius dicit in I. de offic. (cap. XXVIII. cir. princ.) quod *iustitia censuram tenet, liberalitas bonitatem*. Ergo liberalitas est maxima virtutum.

3. Præterea. Homines honorantur, & amantur propter virtutem. Sed Boetius dicit in Lib. II. de consolat. (prosa V. parum a princ.) *Largitas maxime claros facit*: & Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. 1. ante med.) quod *inter virtuosos maxime liberales amantur*. Ergo liberalitas est maxima virtutum.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in Lib. I. de offic. (cap. XXVIII. in princ.) quod *iustitia (a) excellentior videtur liberalitate, sed liberalitas gratior*. Philosophus etiam dicit in I. Rhetor. (cap. IX. non procul a princ.) quod *fortes, & iusti maxime honorantur, & post eos liberales*.

Respondeo dicendum, quod quælibet virtus tendit in aliquod bonum. Unde quanto aliqua virtus in maius bonum tendit, tanto melior est. Liberalitas autem tendit in aliquod bonum dupliciter: uno modo primo & per se; alio modo ex consequenti. Primo quidem & per se tendit ad ordinandum propriam affectionem circa possessionem pecuniarum, & usum: & sic secundum hoc præfertur liberalitati temperantia, quæ moderatur concupiscentias, & delectationes pertinentes ad proprium corpus: & fortitudo, & iustitia, quæ ordinantur quodammodo in bonum commune; una quidem tempore pacis, alia vero tempore belli: & omnibus præferuntur virtutes quæ ordinantur in bonum divinum: nam bonum divinum præeminet cuilibet bono humano; & in bonis humanis bonum publicum præeminet bono privato; in quibus bonum corporis præeminet bono exteriorum rerum.

Alio modo ordinatur liberalitas ad aliquod bonum ex consequenti; & secundum hoc liberalitas ordinatur in omnia bona prædicta: ex hoc enim quod homo non est amativus pecuniæ, sequitur quod de facili utatur ea & ad seipsum, & ad utilitatem aliorum, & ad honorem Dei: & secundum hoc habet quamdam excellentiam ex hoc quod utilis est ad multa.

Quia tamen unumquodque magis iudicatur secundum id quod primo & per se competit ei, quam secundum id quod consequenter se habet; ideo dicendum est, liberalitatem non esse maximam virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod datio divina provenit ex eo quod amat homines quibus dat; non autem ex eo quod afficiatur ad ea quæ dat: & ideo magis videtur pertinere ad caritatem, quæ

(a) Ita communius, Cod. Alcan. cum Ambrosii textu excelsior.

Digitized by Google

quæ est maxima virtutum, quam ad liberalitatem.

Ad secundum dicendum, quod quælibet virtus participat rationem boni quantum ad emissionem proprii actus: actus autem quarumdam aliarum virtutum meliores sunt pecunia, quam emittit liberalis.

Ad tertium dicendum, quod liberales maxime amantur, non quidem amicitia honesti, quasi sint meliores, sed amicitia utilis, quia sunt utiliores in exterioribus bonis, quæ communiter homines maxime cupiunt: & etiam propter eamdem causam clari redduntur.

QUAESTIO CXVIII.

De vitiis liberalitati oppositis, & primo de avaritia,

in octo articulos divisa.

DEinde considerandum est de vitiis liberalitati oppositis: & primo de avaritia; secundo de prodigalitate.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, utrum avaritia sit peccatum.

Secundum, utrum sit speciale peccatum.

Tertio, cui virtuti opponatur.

Quarto, utrum sit peccatum mortale.

Quinto, utrum sit gravissimum peccatorum.

Sexto, utrum sit carnale, vel spirituale peccatum.

Septimo, utrum sit vitium capitale.

Octavo de filiabus eius.

ARTICULUS I. 596

Utrum avaritia sit peccatum.

Inf. quæst. cxix.

AD primum sic proceditur. Videtur quod avaritia non sit peccatum. Dicitur enim avaritia, quasi *æris aviditas*, quia scilicet in appetitu pecuniæ consistit, per quam omnia exteriora bona intelligi possunt. Sed appetere exteriora bona non est peccatum: naturaliter enim homo ea appetit, tum quia subiecta sunt homini naturaliter, tum quia per ea vita hominis conservatur, unde & substantia hominis dicuntur. Ergo avaritia non est peccatum.

2 Præterea. Omne peccatum aut est in Deum, aut in proximum, aut in seipsum, ut supra habitum est (1. 2. quæst. lxxii. art. 4.) Sed avaritia non est proprie peccatum contra Deum: non enim opponitur neque religioni, neque virtutibus theologicis, quibus homo ordinatur in Deum: neque etiam est peccatum in seipsum, hoc enim proprie pertinet ad gulam, & luxuriam, de qua Apostolus dicit I. ad Cor. vi. 18. *Qui fornicatur, in corpus suum peccat*: similiter etiam non videtur esse peccatum in proximum, quia per hoc quod homo retinet sua, nulli facit iniuriam. Ergo avaritia non est peccatum.

3. Præterea. Ea quæ naturaliter adveniunt, non sunt peccata. Sed avaritia naturaliter consequitur senectutem, & quemlibet defectum, ut Philosophus dicit in IV. Eth. (cap. 1. aliquant. ante fin.) Ergo avaritia non est peccatum.

Sed contra est quod dicitur ad Hebr. ult. 5. *Sint mores sine avaritia contenti præsentibus*.

Respondeo dicendum, quod in quibuscumque bonum consistit in debita mensura, necesse est quod per excessum, vel diminutionem illius mensuræ malum proveniat. In omnibus autem quæ sunt propter finem, bonum consistit in quadam mensura: nam ea quæ sunt ad finem, necesse est commensurari fini; sicut medicina commensuratur sanitati, ut patet per Philosophum in I. Polit. (cap. vi. a med.) Bona autem exteriora habent rationem utilium ad finem, sicut dictum est (quæst. præc. art. 3. & 1. 2. quæst. 11. art. 1.) Unde necesse est quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura, dum scilicet homo secundum aliquam mensuram quærit habere exteriores divitias, prout sunt necessariæ ad vitam eius secundum suam conditionem. Et ideo in excessu huius mensuræ consistit peccatum, dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas acquirere, vel retinere; quod pertinet ad rationem avaritiæ, quæ definitur esse *immoderatus amor habendi*. Unde patet quod avaritia est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus rerum exteriorum est homini naturalis, ut eorum quæ sunt propter finem: & ideo intantum vitio caret, inquantum continetur sub regula sumpta ex ratione finis. Avaritia autem hanc regulam excedit: & ideo est peccatum.

Ad secundum dicendum, quod avaritia potest importare immoderantiam circa res exteriores dupliciter. Uno modo im-

immediate quantum ad acceptionem, vel conservationem ipsarum, ut scilicet homo plus debito eas acquirat, vel conservet: & secundum hoc est directe peccatum in proximum: quia in exterioribus divitiis non potest unus homo superabundare, nisi alteri deficiat, quia bona temporalia non possunt simul possideri a multis. Alio modo potest importare immoderantiam circa interiores affectiones, quas quis ad divitias habet; puta quod immoderate aliquis divitias amet, aut desideret, aut delectetur in eis: & sic avaritia est peccatum hominis in seipsum, quia per hoc deordinatur eius affectus, licet non deordinetur corpus, sicut per vitia carnalia. Ex consequenti autem est peccatum in Deum, sicut & omnia peccata mortalia, inquantum homo propter bonum temporale contemnit æternum.

Ad tertium dicendum, quod inclinationes naturales sunt regulandæ secundum rationem, quæ principatum tenet in natura humana. Et ideo quamvis senes propter naturæ defectum avidius exteriorum rerum inquirant subsidia, sicut & omnis indigens quærit suæ indigentiæ supplementum; non tamen a peccato excusantur, si debitam rationis mensuram circa divitias excedant.

ARTICULUS II. 597

Utrum avaritia sit speciale peccatum.

Inf. art. 5. ad 2. & I. P. quæst. LXIII. *art. 2. ad 2. & II. dist.* XXI. *in exp. lit. fi. & mal. quæst.* VIII. *art. 1. ad 1. & quæst.* XIII. *art. 1.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod avaritia non sit speciale peccatum. Dicit enim Augustinus in Lib. III. de lib. arbit. (cap. XVII. cir. med.) *Avaritia, quæ græce* (φιλαργυρία) *philargyria dicitur, non in solo argento, vel in nummis, sed in omnibus rebus quæ immoderate cupiuntur, intelligenda est.* Sed in omni peccato est cupiditas immoderata alicuius rei: quia peccatum est, spreto bono incommutabili, bonis commutabilibus inhærere, ut supra habitum est (1. 2. quæst. LXXI. art. 6. arg. 3.) Ergo avaritia est generale peccatum.

2. Præterea. Secundum Isidorum in Lib. X. Etymolog. (ad lit. *A.*) *avarus dicitur, quasi avidus æris*, idest pecuniæ: unde & in Græco avaritia *philargyria* nominatur, idest *amor argenti*. Sed sub argento, per quod pecunia significatur, significantur omnia bona exteriora, quorum pretium potest numismate mensurari, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 2. ad 2.) Ergo avaritia consistit in appetitu cuiuslibet exterioris rei. Ergo videtur esse generale peccatum.

3. Præterea. Super illud ad Rom. VII. *Nam concupiscentiam nesciebam &c.* dicit Glossa (ord. August. Lib. de spir. & lit. cap. IV. cir. med.) „ Bona est lex, quæ „ dum concupiscentiam prohibet, omne „ malum prohibet. " Videtur autem lex specialiter prohibere concupiscentiam avaritiæ: unde dicitur Exod. XX. 17. *Non concupisces rem proximi tui*. Ergo concupiscentia avaritiæ est omne malum; & ita avaritia est generale peccatum.

Sed contra est quod ad Rom. I. 29. avaritia connumeratur inter alia specialia peccata, ubi dicitur: *Repletos omni iniquitate, malitia, fornicatione, avaritia &c.*

Respondeo dicendum, quod peccata sortiuntur speciem secundum obiecta, ut supra habitum est (1. 2. quæst. LXXII. art. 1.) Obiectum autem peccati est illud bonum in quod tendit inordinatus appetitus. Et ideo ubi est specialis ratio boni quod inordinate appetitur, ibi est specialis ratio peccati. Alia autem est ratio boni utilis, & boni delectabilis. Divitiæ autem secundum se habent rationem utilis: ea enim ratione appetuntur, inquantum in usum hominis cedunt. Et ideo speciale quoddam peccatum est avaritia, secundum quod est immoderatus amor habendi possessiones, quæ nomine pecuniæ designantur, ex qua sumitur avaritiæ nomen.

Verum quia verbum habendi, quod secundum primariam impositionem ad possessiones pertinere videtur, quarum sumus totaliter domini, ad multa alia derivatur, sicut dicitur homo habere sanitatem, uxorem, vestimentum, & alia huiusmodi, ut patet in Prædicamentis (cap. ult. postprædicam.) per consequens & nomen avaritiæ ampliatum est ad omnem immoderatum appetitum habendi quamcumque rem, sicut Gregorius dicit in quadam hom. (XVI. in Evang. inter princ. & med.) quod *avaritia est non solum pecuniæ, sed etiam altitudinis, cum supra debitum modum sublimitas ambitur.* Et secundum hoc avaritia non est speciale peccatum: & hoc etiam modo loquitur Augustinus de avaritia in auctoritate inducta (in arg. 1.)

Un-

Digitized by Google

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod omnes res exteriores, quæ veniunt in usum humanæ vitæ, nomine pecuniæ intelliguntur, inquantum habent rationem boni utilis. Sunt autem quædam exteriora bona quæ potest aliquis pecunia consequi, sicut voluptates, & honores, & alia huiusmodi, quæ habent aliam rationem appetibilitatis. Et ideo illorum appetitus non proprie dicitur avaritia, secundum quod est vitium speciale.

Ad tertium dicendum, quod Glossa illa loquitur de concupiscentia inordinata cuiuscumque rei. Potest enim intelligi, quod per prohibitionem concupiscentiæ rerum possessarum prohibeantur quarumcumque rerum concupiscentiæ, quæ per res possessas haberi possunt.

ARTICULUS III. 598

Utrum avaritia opponatur liberalitati.

Sup. quæst. CXVII. *art.* 2. *cor. & quæst.* CXVIII. *art.* 5. *ad* 3. *& mal. quæst.* XIII. *art.* 2. *ad* 10. *& IV. Ethic. lect.* 4. *per tot. & lect.* 5. *fin.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod avaritia non opponatur liberalitati. Quia super illud Matth. v. *Beati qui esuriunt, & sitiunt iustitiam*, Chrysostomus dicit (hom. xv. in Matth. inter princ. & med.) quod duplex est iustitia, una generalis, & alia specialis, cui opponitur avaritia: & idem Philosophus dicit in V. Eth. (cap. 11.) Ergo avaritia non opponitur liberalitati.

2. Præterea. Peccatum avaritiæ in hoc consistit quod homo transcendit mensuram in rebus possessis. Sed huiusmodi mensura statuitur per iustitiam. Ergo avaritia directe opponitur iustitiæ, & non liberalitati.

3. Præterea. Liberalitas est virtus media inter duo vitia contraria, ut patet per Philosophum in II. Ethic. (cap. VII.) & in IV. (cap. I.) Sed avaritia non habet peccatum contrarium, & oppositum, ut patet per Philosophum in V. Ethicor. (implic. cap. I. & II.) Ergo avaritia non opponitur liberalitati.

Sed contra est quod, sicut dicitur Eccle. v. 9. *avarus non implebitur pecunia, & qui amat divitias, fructum non capiet ex eis*. Sed non impleri pecunia, & inordinate eas amare, est contrarium liberalitati, quæ in appetitu divitiarum medium tenet. Ergo avaritia opponitur liberalitati.

Respondeo dicendum, quod avaritia importat immoderantiam quamdam circa divitias dupliciter. Uno modo immediate circa ipsam acceptionem, & conservationem divitiarum, inquantum scilicet aliquis acquirit pecuniam ultra debitum, aliena surripiendo, vel retinendo; & sic opponitur iustitiæ: & hoc modo accipitur avaritia Ezech. XXII. 27. ubi dicitur: *Principes eius in medio eius, quasi lupi rapientes prædam ad effundendum sanguinem, & avare sectanda lucra.* Alio modo importat immoderantiam circa interiores affectiones divitiarum; puta cum quis nimis amat, vel desiderat divitias, aut nimis delectatur in eis, etiam si nolit rapere aliena: & hoc modo avaritia opponitur liberalitati, quæ moderatur huiusmodi affectiones, ut dictum est (quæst. præc. art. 2. ad 3. & art. 3. ad 3. & art. 6.) Et sic accipitur avaritia II. ad Corinth. IX. 5. *Præparent repromissam benedictionem hanc paratam esse, sic quasi benedictionem, non quasi avaritiam*: Glossa (interl.) „ scilicet „ ut doleant pro dato, & parum sit quod „ dent."

Ad primum ergo dicendum, quod Chrysostomus, & Philosophus loquuntur de avaritia primo modo dicta; avaritiam autem secundo modo dictam nominat Philosophus illiberalitatem.

Ad secundum dicendum, quod iustitia proprie statuit mensuram in acceptionibus, & conservationibus divitiarum secundum rationem debiti legalis, ut scilicet homo non accipiat, nec retineat alienum; sed liberalitas constituit mensuram rationis, principaliter quidem in interioribus affectionibus, & per consequens in exteriori acceptione, & conservatione pecuniarum, & emissione earum, secundum quod ex interiori affectione procedunt, non observando rationem debiti legalis, sed debiti moralis, quod attenditur secundum regulam rationis.

Ad tertium dicendum, quod avaritia, secundum quod opponitur iustitiæ, non habet vitium oppositum: quia avaritia consistit in plus habendo quam debeat secundum iustitiam: & huic opponitur minus habere, quod non habet rationem culpæ, sed pœnæ. Sed avaritia, secundum quod opponitur liberalitati, habet vitium prodigalitatis oppositum.

Digitized by Google

ARTICULUS IV. 599

Utrum avaritia semper sit peccatum mortale.

Mal. quæst. XIII. *art.* 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod avaritia semper sit peccatum mortale. Nullus enim est dignus morte nisi pro peccato mortali. Sed propter avaritiam homines digni sunt morte: cum enim Apostolus ad Rom. 1. 29. præmisisset, *Repletos omni iniquitate, fornicatione, avaritia &c.* subdit ℣. 32. *Qui talia agunt, digni sunt morte*. Ergo avaritia est peccatum mortale.

2. Præterea. Minimum in avaritia est quod aliquis inordinate retineat sua. Sed hoc videtur esse peccatum mortale: dicit enim Basilius (in serm. super illud, *Destruam horrea mea*, vers. fi.) *Est panis famelici, quem tu tenes; nudi tunica, quam conservas; indigentis argentum, quod possides: quocirca tot iniuriaris, quot exhibere valeres*. Sed iniuriari alteri est peccatum mortale, quia contrariatur dilectioni proximi. Ergo multo magis omnis avaritia est peccatum mortale.

3. Præterea. Nullus excæcatur spirituali cæcitate nisi per peccatum mortale, quod animam privat lumine gratiæ. Sed, secundum Chrysostomum (alium Auctorem implic. hom. XV. in op imperf. vers. fi.) *tenebræ animæ est pecuniarum cupido*. Ergo avaritia, quæ est pecuniarum cupido, est peccatum mortale.

Sed contra est quod I. ad Corinth. III. super illud, *Si quis ædificaverit super hoc fundamentum &c.* dicit Glossa (August. Lib. de fide & oper. cap. XVI. ante med.) quod „ lignum, fenum, & stipulam superædificat ille qui cogitat quæ „ mundi sunt, quomodo placeat mundo:" quod pertinet ad peccatum avaritiæ. Ille autem qui ædificat lignum, fenum, & stipulam, non peccat mortaliter, sed venialiter: de eo enim dicitur, quod *salvus erit sic quasi per ignem*. Ergo avaritia quandoque est veniale peccatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) avaritia dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod opponitur iustitiæ: & hoc modo ex genere suo est peccatum mortale: sic enim ad avaritiam pertinet quod aliquis iniuste accipiat, vel retineat res alienas; quod pertinet ad rapinam, vel furtum, quæ sunt peccata mortalia, ut supra habitum est (quæst. LXVI. art. 6. & 8.) Contingit tamen in hoc genere avaritiæ aliquid esse peccatum veniale propter imperfectionem actus, sicut supra dictum est (quæst. LXVI. art. 6. ad 3.) cum de furto ageretur. Alio modo potest accipi avaritia, secundum quod opponitur liberalitati: & secundum hoc importat inordinatum amorem divitiarum.

Si ergo in tantum amor divitiarum crescat, quod preferatur caritati, ut scilicet propter amorem divitiarum aliquis non vereatur facere contra amorem Dei, & proximi, sic avaritia erit peccatum mortale. Si autem inordinatio amoris intra hoc sistat, ut scilicet homo quamvis superflue divitias amet, non tamen præferat earum amorem amori divino, ut si propter divitias non velit aliquid facere contra Deum, & proximum; sic avaritia est peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod avaritia connumeratur peccatis mortalibus secundum illam rationem qua est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod Basilius loquitur in illo casu in quo aliquis tenetur ex debito legali bona sua pauperibus erogare vel propter periculum necessitatis, vel etiam propter superfluitatem habitorum.

Ad tertium dicendum, quod cupido divitiarum obtenebrat animam proprie, quando excludit lumen caritatis, præferendo amorem divitiarum amori divino.

ARTICULUS V. 600

Utrum avaritia sit maximum peccatorum.

Psal. XXI. *com.* 5. *fin.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod avaritia sit maximum peccatorum. Dicitur enim Eccle. X. 9. *Avaro nihil est scelestius*: & postea subditur: *Nihil est iniquius quam amare pecuniam: hic enim & animam suam venalem habet*. Et Tullius dicit in I. de offic. (in tit. *Vera magnanimitas in duobus potissimum sita*:) *Nihil est tam angusti animi, tamque parvi, quam amare pecuniam*. Sed hoc pertinet ad avaritiam. Ergo avaritia est gravissimum peccatorum.

2. Præterea. Tanto aliquod peccatum est gravius, quanto magis caritati contrariatur. Sed avaritia maxime contrariatur caritati: dicit enim Augustinus

in

Digitized by Google

in Lib. lxxxiii. Qq. (quæst. xxxvi. a princ.) quod *venenum caritatis est cupiditas*. Ergo avaritia est maximum peccatorum.

3. Præterea. Ad gravitatem peccati pertinet quod sit incurabile: unde & peccatum in Spiritum sanctum dicitur gravissimum, quia est irremissibile. Sed avaritia est peccatum insanabile: unde dicit Philosophus in IV. Ethic. (cap. 1. a med.) quod *senectus, & omnis impotentia avaros facit*. Ergo avaritia est gravissimum peccatorum.

4. Præterea. Apostolus dicit ad Ephes. v. 5. quod *avaritia est idolorum servitus*. Sed idololatria computatur inter gravissima peccata. Ergo & avaritia.

Sed contra est quod adulterium est gravius peccatum quam furtum, ut habetur Proverb. vi. Furtum autem pertinet ad avaritiam. Ergo avaritia non est gravissimum peccatorum.

Respondeo dicendum, quod omne peccatum ex hoc ipso quod est malum, consistit in quadam corruptione, sive privatione alicuius boni; inquantum autem est voluntarium, consistit in appetitu alicuius boni. Dupliciter ergo ordo peccatorum potest attendi. Uno modo ex parte boni quod per peccatum contemnitur, vel corrumpitur; quod quanto maius est, tanto peccatum gravius est. Et secundum hoc peccatum quod est contra Deum, est gravissimum: & sub hoc est peccatum quod est contra personam hominis: sub quo est peccatum quod est contra res exteriores, quæ sunt ad usum hominis deputatæ; quod videtur ad avaritiam pertinere.

Alio modo potest attendi gradus peccatorum ex parte boni cui inordinate subditur appetitus humanus; quod quanto minus est, tanto peccatum est deformius: turpius est enim subesse inferiori bono quam superiori. Bonum autem exteriorum rerum est infimum inter humana bona: est enim minus quam bonum corporis, quod etiam minus est quam bonum animæ, quod exceditur a bono divino. Et secundum hoc peccatum avaritiæ, quo appetitus humanus subiicitur etiam exterioribus rebus, habet quodammodo deformitatem maiorem.

Quia tamen corruptio, vel privatio boni formaliter se habet in peccato; conversio autem ad bonum commutabile materialiter, magis est iudicanda gravitas peccati ex parte boni quod corrumpitur, quam ex parte boni cui subiicitur appetitus. Et ideo dicendum est, quod avaritia non est simpliciter maximum peccatorum.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de avaritia ex parte boni cui subditur appetitus. Unde & in Eccli. x. 10. pro ratione subditur, quod avarus *suam animam habet venalem*, quia videlicet animam suam, idest vitam suam, exponit periculis pro pecunia: & ideo subdit: *Quoniam in vita sua proiecit*, idest contempsit, *intima sua*, ut scilicet pecuniam lucraretur. Tullius etiam addit, hoc esse *angusti animi*, ut scilicet velit pecuniæ subiici.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ibi accipit cupiditatem generaliter cuiuscumque temporalis boni, non secundum quod accipitur specialiter pro avaritia: cupiditas enim cuiuscumque temporalis boni est venenum caritatis, inquantum scilicet homo spernit bonum divinum propter hoc quod inhæret bono temporali.

Ad tertium dicendum, quod aliter est insanabile peccatum in Spiritum sanctum, & aliter avaritia. Nam peccatum in Spiritum sanctum est insanabile ex parte contemptus; puta quia homo contemnit vel misericordiam, vel iustitiam divinam, aut aliquid horum per quæ hominis peccata sanantur: & ideo talis insanabilitas pertinet ad maiorem gravitatem peccati. Avaritia vero habet insanabilitatem ex parte defectus humani, in quem scilicet semper procedit humana natura: quia quo aliquis est magis deficiens, eo magis indiget adminiculo exteriorum rerum; & ideo magis in avaritiam labitur. Unde per talem insanabilitatem non ostenditur peccatum esse gravius, sed per hoc est quodammodo periculosius.

Ad quartum dicendum, quod avaritia comparatur idololatriæ per quamdam similitudinem, quam habet ad ipsam, quia sicut idololatra subiicit se creaturæ exteriori, ita etiam avarus; non tamen eodem modo; sed idololatra quidem subiicit se creaturæ exteriori, ut exhibeat ei cultum divinum; avarus autem subiicit se creaturæ exteriori immoderate eam concupiscendo ad usum, non tamen ad cultum. Et ideo non oportet quod avaritia habeat tantam gravitatem, quantam habet idololatria.

ARTICULUS VI. 601

Utrum avaritia sit peccatum spirituale.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod avaritia non sit peccatum spirituale. Peccata enim spiritualia videntur esse circa spiritualia bona. Sed materia avaritiæ sunt bona corporalia, scilicet exteriores divitiæ. Ergo avaritia non est peccatum spirituale.

2. Præterea. Peccatum spirituale contra carnale dividitur. Sed avaritia videtur esse peccatum carnale: sequitur enim corruptionem carnis, ut patet in senibus, qui propter naturæ carnalis defectum in avaritiam incidunt. Ergo avaritia non est peccatum spirituale.

3. Præterea. Peccatum carnale est per quod etiam corpus hominis deordinatur, secundum illud Apostoli I. Corinth. VI. 18. *Qui fornicatur, in corpus suum peccat.* Sed avaritia etiam corporaliter hominem vexat: unde & Chrysostomus Mar. V. comparat avarum dæmoniaco, qui in corpore vexatur (hom. XXIX. in Matth. a med.) Ergo avaritia non videtur esse peccatum spirituale.

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) computat avaritiam cum vitiis spiritualibus.

Respondeo dicendum, quod peccata præcipue in affectu consistunt. Omnes autem affectiones animæ, sive passiones terminantur ad delectiones, & tristitias, ut patet per Philosophum in II. Ethic. (cap. V. cir. princ.) Delectionum autem quædam sunt carnales, & quædam spirituales. Carnales quidem delectationes dicuntur quæ in sensu carnis complentur, sicut delectationes ciborum, & venereorum; delectationes vero spirituales dicuntur quæ complentur in sola animæ apprehensione. Illa ergo peccata dicuntur carnalia quæ perficiuntur in delectationibus carnalibus; illa vero dicuntur spiritualia quæ perficiuntur in spiritualibus delectationibus absque carnali delectatione.

Et huiusmodi est avaritia: delectatur enim avarus in hoc quod considerat se possessorem divitiarum. Et ideo avaritia est peccatum spirituale.

Ad primum ergo dicendum, quod avaritia circa corporale obiectum non quærit delectationem corporalem, sed solum animalem, prout scilicet homo in hoc delectatur quod divitias possideat: & ideo non est peccatum carnale. Ratione tamen obiecti medium est inter peccata pure spiritualia, quæ quærunt delectationem spiritualem circa obiecta spiritualia, (sicut superbia est circa excellentiam) & vitia pure carnalia, quæ quærunt delectationem pure corporalem circa obiectum corporale.

Ad secundum dicendum, quod motus recipit speciem secundum terminum *ad quem*, non autem secundum terminum *a quo*: & ideo vitium dicitur carnale ex hoc quod tendit in delectationem carnalem, non autem ex eo quod procedit ex aliquo defectu carnis.

Ad tertium dicendum, quod Chrysostomus comparat avarum dæmoniaco, non quia vexetur in carne, sicut dæmoniacus; sed per oppositum: quia sicut dæmoniacus ille de quo legitur Marc. V. se denudabat, ita avarus se superfluis divitiis onerat.

ARTICULUS VII. 602

Utrum avaritia sit vitium capitale.

II. dist. XLII. *quæst.* II. *art.* 3. *& mal. quæst.* VIII. *art.* I. *cor. & quæst.* XIII. *art.* 3.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod avaritia non sit vitium capitale. Avaritia enim opponitur liberalitati sicut medio, & prodigalitati sicut extremo. Sed neque liberalitas est principalis virtus, neque prodigalitas vitium capitale. Ergo etiam avaritia non debet poni vitium capitale.

2. Præterea. Sicut supra dictum est (I. 2. quæst. LXXXIV. art. 3. & 4.) illa dicuntur esse vitia capitalia quæ habent principales fines, ad quos ordinantur fines aliorum vitiorum. Sed hoc non competit avaritiæ: quia divitiæ non habent rationem finis, sed magis rationem eius quod est ad finem, ut dicitur in I. Ethic. (cap. V. cir. fi.) Ergo avaritia non est vitium capitale.

3. Præterea. Gregorius dicit XV. Moral. (cap. XIV. in princ.) quod *avaritia quandoque oritur ex elatione, quandoque ex timore. Dum enim quidam deficere sibi ad sumptum necessaria æstimant, mentem ad avaritiam relaxant. Sunt alii qui dum potiores videri appetunt, ad alienarum rerum ambitum succenduntur.* Ergo avaritia magis oritur ab aliis vitiis, quam ipsa sit vitium capitale respectu aliorum.

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Mo-

Moralium (cap. XVII. a med.) ponit avaritiam inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (in arg. 2. hu. art.) vitium capitale dicitur ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem finis: qui cum sit multum appetibilis, propter eius appetitum homo procedit ad multa facienda vel bona, vel mala. Finis autem maxime appetibilis est beatitudo, vel felicitas, qui est ultimus finis humanae vitae, ut supra habitum est (1. 2. quaest. 1. art. 4. 7. & 8.). Et ideo quanto aliquid magis participat conditiones felicitatis, tanto magis est appetibile. Est autem una de conditionibus felicitatis ut sit per se sufficiens; alioquin non quietaret appetitum tamquam ultimus finis. Sed per se sufficientiam maxime repromittunt divitiae, ut Boetius dicit in III. de Consol. (prosa III. cir. med.) Cuius ratio est, quia, sicut Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. V.) *denario utimur quasi fideiussore ad dominia habenda*: & Eccle. X. 16. dicitur, quod *pecuniae obediunt omnia*.

Et ideo avaritia, quae consistit in appetitu pecuniae, est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus perficitur secundum rationem; vitium autem perficitur secundum inclinationem appetitus sensitivi. Non autem ad idem genus principaliter respicit ratio, & appetitus sensitivus: & ideo non oportet quod principale vitium opponatur principali virtuti. Unde licet liberalitas non sit principalis virtus, quia non respicit ad principale bonum rationis; avaritia tamen est principale vitium, quia respicit ad pecuniam, quae habet quamdam principalitatem inter bona sensibilia, ratione iam dicta (in cor. ar.) Prodigalitas autem non ordinatur ad aliquem finem principaliter appetibilem, sed magis videtur procedere ex defectu rationis. Unde Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. I. a med.) quod *prodigus magis dicitur vanus quam malus*.

Ad secundum dicendum, quod pecunia ordinatur quidem ad aliud sicut ad finem; inquantum tamen utilis est ad omnia sensibilia acquirenda, continet quodammodo virtute omnia: & ideo habet quamdam similitudinem felicitatis, ut dictum est (in cor. art.)

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet vitium capitale interdum a quibusdam aliis oriri, ut dictum est (quaest. XXXVI. art. 4. ad 1. & 1. 2. quaest. LXXXIV. art. 4.) dum tamen ex eo alia vitia soleant plerumque oriri.

ARTICULUS VIII. 603

Utrum proditio, fraus, fallacia, periuria, inquietudo; violentiae, & contra misericordiam obduratio, sint avaritiae filiae.

Sup. quaest. IV. *art.* 1. *&* II. *dist.* XLII. *quaest.* II. *art.* 3. *& mal. quaest.* VIII. *art.* 1. *cor. & quaest.* XIII. *art.* 3.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod non sint avaritiae filiae, quae dicuntur, scilicet *proditio*, *fraus*, *fallacia*, *periuria*, *inquietudo*, *violentiae*, & *contra misericordiam obduratio*. Avaritia enim opponitur liberalitati, ut dictum est (art. 3. hu. quaest.) *Proditio* autem, *fraus*, & *fallacia* opponuntur prudentiae, *periuria* religioni, *inquietudo* spei, vel caritati, quae quiescit in amato, *violentiae* opponuntur iustitiae, *obduratio* misericordiae. Ergo huiusmodi vitia non pertinent ad avaritiam.

2. Praeterea. Proditio, dolus, & fallacia ad idem pertinere videntur, scilicet ad proximi deceptionem. Ergo non debent enumerari tamquam diversae filiae avaritiae.

3. Praeterea. Isidorus (comment. in Deut. cap. XVI. cir. med.) ponit novem filias; quae sunt *mendacium*, *fraus*, *furtum*, *periurium*, & *turpis lucri appetitus*, *falsa testimonia*, *violentia*, *inhumanitas*, *rapacitas*. Ergo prima assignatio filiarum fuit insufficiens.

4. Praeterea. Philosophus in IV. Ethic. (cap. I. a med.) ponit multa genera vitiorum pertinentium ad avaritiam, quam nominat *illiberalitatem*; videlicet *parcos*, *tenaces*, (*a*) *cumini sectores*, *cimbices*, *illiberales operationes operantes*, & *de meretricio pastos*, & *usurarios*, *aleatores*, & *mortuorum spoliatores*, & *latrones*. Ergo videtur quod praedicta enumeratio sit insufficiens.

5. Praeterea. Tyranni maxime violentias subditis inferunt. Dicit autem Philosophus ibidem, quod *tyrannos civitates desolantes*, & *sacra praedantes non dicimus illiberales*, idest avaros. Ergo violentia non debet poni filia avaritiae.

Sed

(a) *Cod. Alcan.* chiminibiles, *sicut & in solutione Edit. Rom.* chimibiles, liberales (*illiberales*) operationes operantes &c.

Digitized by Google

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) assignat avaritiæ filias prius enumeratas.

Respondeo dicendum, quod filiæ avaritiæ dicuntur vitia quæ ex ipsa oriuntur, & præcipue secundum appetitum finis.

Quia vero avaritia est superfluus amor habendi divitias, in duobus excedit. Primo enim superabundant in retinendo: & ex hac parte oritur ex avaritia *obduratio contra misericordiam*, quia scilicet cor eius misericordia non emollitur, ut de divitiis suis subveniat miseris. Secundo ad avaritiam pertinet superabundare in accipiendo: & secundum hoc avaritia potest considerari dupliciter. Uno modo secundum quod est in affectu: & sic ex avaritia oritur *inquietudo*, inquantum ingerit homini sollicitudinem, & curas superfluas: *avarus* enim *non implebitur pecunia*, ut dicitur Eccle. v. 9. Alio modo potest considerari in effectu: & sic in acquirendo aliena utitur quandoque quidem vi, quod pertinet ad *violentias*; quandoque autem dolo: qui quidem si fiat in verbo, *fallacia* erit, quantum ad simplex verbum; *periurium*, si addatur confirmatio iuramenti: si autem dolus committitur opere, sic quantum ad res erit *fraus*, quantum autem ad personas erit *proditio*; ut patet de Iuda, qui ex avaritia prodidit Christum.

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet filias alicuius peccati capitalis ad idem genus vitii pertinere: quia ad finem unius vitii possunt ordinari etiam peccata alterius generis: aliud est enim peccatum habere filias, & peccatum habere species.

Ad secundum dicendum, quod illa tria distinguuntur, sicut dictum est (in cor. art.)

Ad tertium dicendum. quod illa novem reducuntur ad septem prædicta: nam mendacium, & falsum testimonium continentur sub fallacia: falsum enim testimonium est quædam specificatio mendacii; sicut & furtum est quædam specificatio fraudis, unde sub fraude continetur: appetitus autem turpis lucri pertinet ad inquietudinem: rapacitas autem continetur sub violentia, cum sit species eius: inhumanitas autem est idem quod obduratio contra misericordiam.

Ad quartum dicendum, quod illa quæ ponit Aristoteles, sunt illiberalitatis, vel avaritiæ species magis quam filiæ. Potest enim aliquis dici illiberalis, vel avarus ex eo quod deficit in dando: & si quidem parum det, vocatur *parcus*; si autem nihil, *tenax*; si autem cum magna difficultate det, vocatur *cuminibilis*, quasi *cumini venditor*, quia de parvis magnam vim facit. Quandoque autem aliquis dicitur illiberalis, vel avarus, quia excedit in accipiendo: & hoc dupliciter. Uno modo quia turpiter lucratur vel vilia, & servilia opera exercendo per illiberales operationes; vel quia de aliquibus vitiosis actibus lucratur, sicut de meretricio, vel de aliquo huiusmodi; vel quia lucratur de eo quod gratis oportet concedere, sicut usurarii; vel quia lucratur parva cum magno labore. Alio modo quia iniuste lucratur; vel vivis vim inferendo, sicut latrones; vel mortuos spoliando; vel ab amicis auferendo, sicut aleatores.

Ad quintum dicendum, quod sicut liberalitas est circa mediocres pecunias, ita & illiberalitas. Unde tyranni, qui magna per violentiam auferunt, non dicuntur illiberales, sed iniusti.

QUAESTIO CXIX.

De prodigalitate,

in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de prodigalitate: & circa hoc quæruntur tria.

Primo, utrum prodigalitas avaritiæ opponatur.

Secundo, utrum prodigalitas sit peccatum.

Tertio, utrum sit gravius peccatum quam avaritia.

ARTICULUS I. 604

Utrum prodigalitas opponatur avaritiæ.

Sup. quæst. CXVIII. *art.* 3. *ad* 3. *& inf. art.* 2. *&* 3. *cor.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod prodigalitas non opponatur avaritiæ. Opposita enim non possunt simul esse in eodem. Sed aliqui sunt simul prodigi, & avari. Ergo prodigalitas non opponitur avaritiæ.

2. Præterea. Opposita sunt circa idem. Sed avaritia, secundum quod opponitur liberalitati, est circa passiones quasdam, quibus homo afficitur ad pecuniam; prodi-

digalitas autem non videtur esse circa aliquas animæ passiones: non enim afficitur circa pecunias, nec circa aliquid aliud huiusmodi. Non ergo prodigalitas opponitur avaritiæ.

3. Præterea. Peccatum principaliter recipit speciem a fine, ut supra habitum est (1. 2. quæst. lxxii. art. 3.) Sed prodigalitas semper videtur ordinari ad aliquem finem illicitum, propter quem sua bona expendat, & præcipue propter voluptates: unde & Luc. xv. 13. dicitur de filio prodigo, quod *dissipavit substantiam suam luxuriose vivendo*. Ergo videtur quod prodigalitas magis opponatur temperantiæ, & insensibilitati, quam avaritiæ, & liberalitati.

Sed contra est quod Philosophus in II. Eth. (cap. vii.) & in IV. (cap. 1. a med.) ponit prodigalitatem oppositam liberalitati, & illiberalitati, quam nunc avaritiam dicimus.

Respondeo dicendum, quod in moralibus attenditur oppositio vitiorum ad invicem, & ad virtutem secundum superabundantiam, & defectum. Differunt autem avaritia, & prodigalitas secundum superabundantiam, & defectum diversimode. Nam in affectione divitiarum avarus superabundat, plus debito eas diligens; prodigus autem deficit, minus debito earum sollicitudinem gerens. Circa exteriora vero ad prodigalitatem pertinet excedere quidem in dando, deficere autem in retinendo, & acquirendo: ad avaritiam autem pertinet e contrario deficere quidem in dando, superabundare autem in accipiendo, & retinendo.

Unde patet quod prodigalitas avaritiæ opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet eidem inesse opposita secundum diversa. Ab illo tamen aliquid magis denominatur quod inest principalius. Sicut autem in liberalitate, quæ medium tenet, præcipua est datio, ad quam acceptio, & retentio ordinantur; ita etiam avaritia, & prodigalitas præcipue attenduntur secundum dationem. Unde ille qui superabundat in dando, vocatur *prodigus*; qui autem deficit in dando, vocatur *avarus*. Contingit autem quandoque quod aliquis deficit in dando, qui tamen non excedit in accipiendo, ut Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. 1. a med.) Similiter etiam contingit quod aliquis excedat in dando, & ex hoc est prodigus; & simul cum hoc excedat in accipiendo: vel ex quadam necessitate: quia dum superabundat in dando, deficiunt ei propria bona, unde cogitur indebite acquirere, quod pertinet ad avaritiam: vel etiam propter animi inordinationem: dum enim non dat propter bonum, quasi contempta virtute, non curat undecumque, & qualitercumque accipiat: & sic non secundum idem est prodigus, & avarus.

Ad secundum dicendum, quod prodigalitas attenditur circa passiones pecuniæ, non sicut superabundans in eis, sed sicut deficiens.

Ad tertium dicendum, quod prodigi non semper abundant in dando propter voluptates, circa quas est intemperantia; sed quandoque quidem ex eo quod taliter sunt dispositi ut divitias non curent, quandoque autem propter aliquid aliud. Ut frequentius tamen ad intemperantias declinant: tum quia ex quo superflue expendunt in aliis, etiam in rebus voluptuosis expendere non verentur, ad quas magis inclinat concupiscentia carnis: tum etiam quia ex quo non delectantur in bonis virtutum, quærunt sibi corporales delectationes. Et inde est quod Philosophus in IV. Eth. (cap. 1. a med.) dicit, quod *multi prodigorum fiunt intemperati*.

ARTICULUS II. 605

Utrum prodigalitas sit peccatum.

Inf. art. 3. ad 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod prodigalitas non sit peccatum. Dicit enim Apostolus, I. ad Tim. ult. 10. *Radix omnium malorum est cupiditas*. Sed non est radix prodigalitatis, quæ ei opponitur. Ergo prodigalitas non est peccatum.

2. Præterea. Apostolus I. ad Tim. ult. 17. dicit: *Divitibus huius sæculi præcipe facile tribuere, communicare*. Sed hoc maxime faciunt prodigi. Ergo prodigalitas non est peccatum.

3. Præterea. Ad prodigalitatem pertinet superabundare in datione, & deficere in sollicitudine divitiarum. Sed hoc maxime convenit viris perfectis, implentibus quod Dominus dicit Matth. vi. 34. *Nolite soliciti esse in crastinum*: & Matth. xix. 21. *Vende omnia quæ habes, & da pauperibus*. Ergo prodigalitas non est peccatum.

Digitized by Google

Sed contra est quod filius prodigus vituperatur de sua prodigalitate.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec.) prodigalitas opponitur avaritiae secundum oppositionem superabundantiae, & defectus. Medium autem virtutis per utrumque horum corrumpitur. Ex hoc autem est aliquid vitiosum, & peccatum, quod corrumpit bonum virtutis.

Unde relinquitur quod prodigalitas sit peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Apostoli quidam exponunt non de cupiditate actuali, sed de quadam habituali cupiditate, quae est concupiscentia fomitis, ex qua omnia peccata oriuntur. Alii vero dicunt, quod loquitur de cupiditate generali respectu cuiuscumque boni: & sic manifestum est quod etiam prodigalitas ex cupiditate oritur: prodigus enim aliquod bonum temporale cupit consequi inordinate, vel placere aliis, vel saltem satisfacere suae voluntati in dando. Sed si quis recte consideret, Apostolus loquitur ibi ad litteram de cupiditate divitiarum: nam supra praemiserat: *Qui volunt divites fieri &c.* Et sic dicitur esse avaritia radix omnium malorum, non quia omnia mala semper ex avaritia oriantur, sed quia nullum malum est quod non interdum oriatur ex avaritia. Unde & prodigalitas quandoque ex avaritia nascitur; sicut cum aliquis prodige multa consumit intentione captandi favorem aliquorum, a quibus divitias accipiat.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus monet divites ut facile tribuant, & communicent sua, secundum quod oportet: quod non faciunt prodigi: quia, ut Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. 1. post med.) *dationes eorum non sunt bonae, neque boni gratia, neque secundum quod oportet; sed quandoque dant multa illis quos oporteret pauperes esse, scilicet histrionibus, & adulatoribus; bonis autem nihil dant.*

Ad tertium dicendum, quod superexcessus prodigalitatis non attenditur principaliter secundum quantitatem dati, sed magis inquantum excedit id quod fieri oportet. Unde quandoque liberalis maiora dat quam prodigus, si necessarium sit. Sic ergo dicendum est, quod illi qui intentione sequendi Christum omnia sua dant, & ab animo suo omnem temporalium solicitudinem removent, non sunt prodigi, sed perfecte liberales.

ARTICULUS III. 606

Utrum prodigalitas sit gravius peccatum quam avaritia.

Sup. quaest. CVII. *art.* 2. *cor. & quaest.* CXVIII. *art.* 5. *ad* 3. *& mal. quaest.* XIII. *art.* 2. *ad* 10. *& IV. Eth. lect.* 4. *per tot. & lect.* 5. *fin.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod prodigalitas sit gravius peccatum quam avaritia. Per avaritiam enim aliquis nocet proximo, cui bona sua non communicat; per prodigalitatem autem quis sibiipsi nocet: dicit enim Philosophus in IV. Ethic. (cap. 1. circa princ.) quod *corruptio divitiarum, per quas homo vivit, est quaedam ipsius esse perditio.* Gravius autem peccat qui sibiipsi nocet, secundum illud Eccli. XIV. 5. *Qui sibi nequam est, cui bonus erit?* Ergo prodigalitas est gravius peccatum quam avaritia.

2. Praeterea. Inordinatio quae provenit cum aliqua conditione laudabili, minus est vitiosa. Sed inordinatio avaritiae quandoque est cum aliqua laudabili conditione; ut patet in illis qui nolunt sua expendere, ne cogantur aliena accipere: prodigalitatis autem inordinatio provenit cum conditione vituperali: unde & prodigalitatem attribuimus intemperatis hominibus, ut Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. 1.) Ergo prodigalitas est gravius peccatum quam avaritia.

3. Praeterea. Prudentia praecipua est inter morales virtutes, ut supra habitum est (quaest. LVI. art. 1. ad 1. & 1. 2. quaest. LXI. art. 2. ad 1.) Sed prodigalitas magis opponitur prudentiae quam avaritia: dicitur enim Proverb. XXI. 20. *Thesaurus desiderabilis, & oleum in habitaculo iusti, & imprudens homo dissipabit illud:* & Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. 1. a med.) quod *insipientis est superabundanter dare, & non accipere.* Ergo prodigalitas est gravius peccatum quam avaritia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in IV. Ethicor. (ibid.) quod *prodigus multo videtur melior illiberali.*

Respondeo dicendum, quod prodigalitas secundum se considerata minus peccatum est quam avaritia: & hoc triplici ratione.

Pri-

Primo quidem quia avaritia magis differt a virtute opposita: magis enim ad liberalem pertinet dare, in quo superabundat prodigus, quam accipere, vel retinere, in quo superabundat avarus. Secundo quia prodigus est multis utilis, quibus dat; avarus autem nulli, sed nec sibi ipsi, ut dicitur in IV. Ethic. (loc. cit.) Tertio quia prodigalitas est facile sanabilis; & per hoc quod declinat ad aetatem senectutis, quae est contraria prodigalitati; & per hoc quod pervenit ad egestatem de facili, dum multa inutiliter consumit, & sic pauper factus non potest in dando superabundare; & etiam quia de facili perducitur ad virtutem, propter similitudinem quam habet ad ipsam. Sed avarus non de facili sanatur, ratione supradicta (quaest. praec. art. 5. ad 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod differentia prodigi, & avari non attenditur secundum hoc quod est peccare in seipsum, & in alium. Nam prodigus peccat in seipsum, dum bona sua consumit, unde vivere deberet: peccat etiam in alterum consumendo bona, ex quibus aliis deberet providere. Et praecipue hoc apparet in clericis, qui sunt dispensatores bonorum Ecclesiae, quae sunt pauperum, quos defraudant, prodige expendendo. Similiter & avarus peccat in alios, inquantum deficit in dationibus: peccat & in seipsum, inquantum deficit in sumptibus: unde dicitur Eccle. VI. 2. *Vir cui Deus dedit divitias, nec tribuit ei potestatem ut comedat ex eis*. Sed tamen in hoc superabundat prodigus: quia sic sibi, & quibusdam aliis nocet, quod tamen aliquibus prodest. Avarus autem nec aliis, nec sibi prodest: quia non audet uti etiam ad suam utilitatem bonis suis.

Ad secundum dicendum, quod cum de vitiis communiter loquimur, iudicamus de eis secundum proprias rationes ipsorum; sicut circa prodigalitatem attendimus, quod superflue consumit divitias; circa avaritiam vero, quod superflue eas retinet. Quod autem quis propter intemperantiam superflue consumat, hoc iam nominat simul peccata multa: unde & tales prodigi sunt peiores, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. 1. post princ.) Quod autem illiberalis, sive avarus abstineat ab accipiendis alienis, etsi in se laudabile videatur, tamen ex causa propter quam facit, vituperabile est; dum ideo non vult ab aliis accipere, ne cogatur aliis dare.

Ad tertium dicendum, quod omnia vitia prudentiae opponuntur, sicut & omnes virtutes a prudentia diriguntur: & ideo vitium ex hoc ipso quod opponitur soli prudentiae, levius reputatur.

QUAESTIO CXX.

De (a) epicheia, seu aequitate, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de epicheia: circa quam quaeruntur duo.
Primo, utrum epicheia sit virtus.
Secundo, utrum sit pars iustitiae.

ARTICULUS I. 607

Utrum epicheia sit virtus.

Inf. quaest. CXXVIII. *art.* 1. *ad* 6. *&* III. *dist.* XXXVII. *art.* 4. *cor. fin. & V. Ethic. lect.* 16.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod epicheia non sit virtus. Nulla enim virtus aufert aliam virtutem. Sed epicheia aufert aliam virtutem, quia tollit id quod iustum est secundum legem, & opponi videtur severitati. Ergo epicheia non est virtus.

2. Praeterea. Augustinus dicit in Lib. de vera religione (cap. XXXI. ad fin.) *In istis temporalibus legibus quamquam de his homines iudicent, cum eas instituunt; tamen cum fuerint institutae, & firmatae, non licebit iudici de ipsis iudicare, sed secundum ipsas*. Sed epicheia videtur iudicare de lege, quando eam existimat non esse servandam in aliquo casu. Ergo epicheia magis est vitium quam virtus.

3. Praeterea. Ad epicheiam videtur pertinere ut attendat ad intentionem legislatoris, ut Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. X) Sed interpretari intentionem legislatoris ad solum Principem pertinet: unde Imperator dicit in Codice de legibus, & constitutionibus Princ. (lege 1.) *Inter aequitatem, iusque interpositam interpretationem nobis solis & oportet, & licet inspicere*. Ergo actus epicheiae non est licitus. Ergo epicheia non est virtus.

Sed contra est quod Philosophus in V. Ethic. (loc. cit.) ponit eam virtutem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quaest. XCVI. art. 6.) cum de legibus ageretur, quia humani actus, de quibus leges dantur, in singula-

(a) *Ita editi recentiores passim, veteres* epicia, *mss.* epiiKia *alibi.*

Digitized by Google

laribus contingentibus consistunt, quæ infinitis modis variari possunt; non fuit possibile aliquam regulam legis institui quæ in nullo casu deficeret; sed legislatores attendunt ad id quod in pluribus accidit, secundum hoc legem ferentes. quam tamen in aliquibus casibus servare, est contra æqualitatem iustitiæ, & contra commune bonum, quod lex intendit: sicut lex instituit quod deposita reddantur, quia hoc ut in pluribus iustum est; contingit tamen aliquando esse nocivum; puta si furiosus deposuit gladium, & eum reposcat, dum est in furia; vel si aliquis reposcat depositum ad patriæ impugnationem. In his ergo, & similibus casibus malum est sequi legem positam; bonum autem est, prætermissis verbis legis, sequi id quod poscit iustitiæ ratio, & communis utilitas. Et ad hoc ordinatur epicheia, quæ apud nos dicitur æquitas.

Unde patet quod epicheia est virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod epicheia non deserit iustum simpliciter, sed iustum quod est lege determinatum: nec etiam opponitur severitati, quæ sequitur (a) veritatem legis in quibus oportet. Sequi autem verba legis in quibus non oportet, vitiosum est. Unde dicitur in Codice de legibus, & const. Princ. (leg. v.) *Non dubium est in legem committere eum qui verba legis amplexus, contra legislatoris nititur voluntatem*.

Ad secundum dicendum, quod ille de lege iudicat qui dicit eam non esse bene positam; qui vero dicit verba legis non esse in hoc casu servanda, non iudicat de lege, sed de aliquo negotio particulari quod occurrit.

Ad tertium dicendum, quod interpretatio locum habet in dubiis, in quibus non licet absque determinatione Principis a verbis legis recedere; sed in manifestis non est opus interpretatione, sed executione.

ARTICULUS II. 608

Utrum epicheia sit pars iustitiæ.

Sup. quæst. lxxx. *art.* 1. *ad* 5. *&* III. *dist.* xxxiii. *quæst.* iii. *art.* 3. *quæst.* 5. *cor. & ad* 5. *& V. Eth. lect.* 16.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod epicheia non sit pars iustitiæ. Ut enim patet ex supradictis (quæst. lviii. art. 7.) duplex est iustitia, una particularis, alia legalis. Sed epicheia non est pars iustitiæ particularis, quia se extendit ad omnes virtutes, sicut & iustitia legalis: similiter etiam non est pars iustitiæ legalis, quia operatur præter id quod lege positum est. Ergo videtur quod epicheia non sit pars iustitiæ.

2. Præterea. Virtus principalior non assignatur virtuti minus principali ut pars: cardinalibus enim virtutibus, quasi principalibus, assignantur secundariæ virtutes ut partes. Sed epicheia videtur esse principalior virtus quam iustitia, ut ipsum nomen sonat: dicitur enim ab (ἐπί) epi, quod est supra, & (δίκαιον) dikeon, quod est iustum. Ergo epicheia non est pars iustitiæ.

3. Præterea. Videtur quod epicheia sit idem quod modestia. Nam ubi Apostolus ad Philip. iv. 5. dicit, *Modestia vestra nota sit omnibus hominibus*, in Græco habetur ἐπιείκεια. Sed secundum Tullium (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) modestia est pars temperantiæ. Ergo epicheia non est pars iustitiæ.

Sed contra est quod Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. x.) quod *epicheia est quoddam iustum*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xlviii.) virtus aliqua triplicem habet partem, scilicet partem subiectivam, partem integralem, & partem potentialem. Pars autem subiectiva est de qua essentialiter prædicatur totum; & est minus. Quod quidem contingit dupliciter: quandoque enim aliquid prædicatur de pluribus secundum unam rationem, sicut animal de equo, & bove: quandoque autem prædicatur secundum prius, & posterius, sicut ens prædicatur de substantia, & accidente. Epicheia ergo est pars iustitiæ communiter dictæ, tamquam iustitia quædam existens, ut Philosophus dicit in V. Eth. (loc. cit.) Unde patet quod epicheia est pars subiectiva iustitiæ; & de ea iustitia dicitur per prius quam de legali: nam legalis iustitia dirigitur secundum epicheiam. Unde epicheia est quasi superior regula humanorum actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod epicheia correspondet proprie iustitiæ legali, & quodammodo continetur sub ea, & quodammodo excedit eam. Si enim iustitia legalis dicatur quæ obtemperat legi sive quantum ad verba legis, sive quantum ad intentionem legislatoris, quæ potior est, sic epicheia est pars potior le-

(a) *Ita mss. & editi communiter. Al.* verba legis.

legalis iustitiæ. Si vero iustitia legalis dicatur solum quæ obtemperat legi secundum verba legis, sic epicheia non est pars legalis iustitiæ, sed est pars iustitiæ communiter dictæ, divisa contra iustitiam legalem, sicut excedens ipsam.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. x.) *epicheia est melior quadam iustitia*, scilicet legali, quæ observat verba legis: quia tamen & ipsa est iustitia quædam, non est melior omni iustitia.

Ad tertium dicendum, quod ad epicheiam pertinet aliquid moderari, scilicet observantiam verborum legis. Sed modestia, quæ ponitur pars temperantiæ, moderatur exteriorem hominis vitam, puta in incessu, vel habitu, vel aliis huiusmodi. Potest tamen esse quod nomen epicheiæ apud Græcos per quamdam similitudinem transferatur ad omnes moderationes.

QUAESTIO CXXI.

De pietate,

in duos articulos divisa.

DEinde considerandum est de dono correspondente iustitiæ, scilicet de pietate: circa quam quæruntur duo.

Primo, utrum sit donum Spiritus sancti.

Secundo, quid in beatitudinibus, & fructibus ei correspondeat.

ARTICULUS I. 609

Utrum pietas sit donum.

III. dist. xlIII. *quæst.* III. *art.* 2. *quæst.* I.

AD primum sic proceditur. Videtur quod pietas non sit donum. Dona enim a virtutibus differunt, ut supra habitum est (I. 2. quæst. lxvIII. art. I.) Sed pietas est quædam virtus, ut supra dictum est (quæst. CI. art. 3.) Ergo pietas non est donum.

2. Præterea. Dona excellentiora sunt virtutibus, maxime moralibus, ut supra habitum est (I. 2. quæst. lxvIII. art. 8.) Sed inter partes iustitiæ religio est potior pietate. Ergo si aliqua pars iustitiæ debeat poni donum, videtur quod magis religio debeat esse donum quam pietas.

3. Præterea. Dona manent in patria, & actus donorum, ut supra habitum est (I. 2. quæst. lxvIII. art. 6.) Sed actus pietatis non potest manere in patria: dicit enim Gregorius I. Mor. (cap. xv. ante med.) quod *pietas cordis viscera misericordiæ operibus replet*: & sic non erit in patria, ubi nulla erit miseria. Ergo pietas non est donum.

Sed contra est quod Isaiæ xI. ponitur inter dona.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (I. 2. quæst. lxvIII. art. I. & quæst. lxIx. art. I. & 3.) dona Spiritus sancti sunt quædam habituales animæ dispositiones, quibus est prompte mobilis a Spiritu sancto. Inter cetera autem movet nos Spiritus sanctus ad hoc quod affectum quemdam filialem habeamus ad Deum, secundum illud Rom. vIII. 15. *Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, pater.* Et quia ad pietatem proprie pertinet officium, & cultum patri exhibere, consequens est quod pietas, secundum quam cultum, & officium exhibemus Deo ut patri per instinctum Spiritus sancti, sit Spiritus sancti donum.

Ad primum ergo dicendum, quod pietas quæ exhibet patri carnali officium, & cultum, est virtus; sed pietas, quæ est donum, hoc exhibet Deo ut patri.

Ad secundum dicendum, quod exhibere cultum Deo ut creatori, quod facit religio, est excellentius quam exhibere cultum patri carnali, quod facit pietas, quæ est virtus; sed exhibere cultum Deo ut patri, est adhuc excellentius quam exhibere cultum Deo ut creatori, & domino. Unde religio est potior pietatis virtute; sed pietas, secundum quod est donum, est potior religione.

Ad tertium dicendum, quod sicut per pietatem, quæ est virtus, exhibet homo officium, & cultum non solum patri carnali, sed etiam omnibus sanguine iunctis, secundum quod pertinent ad patrem; ita etiam pietas, secundum quod est donum, non solum exhibet cultum, & officium Deo, sed etiam omnibus hominibus, inquantum pertinent ad Deum. Et propter hoc ad ipsam pertinet honorare Sanctos, non contradicere Scripturæ sive intellectæ, sive non intellectæ, sicut Augustinus dicit in II. Lib. de doctr. christ. (cap. vII. circ. princ.) Ipsa etiam ex consequenti subvenit in miseria constitutis. Et quamvis iste actus non habeat locum in patria, præcipue post diem iudicii; habebit tamen locum præcipuus actus eius, qui est revereri Deum affectu filiali: quod præcipue tunc erit, secundum illud Sap. v. 5. *Ecce quomodo computati sunt*

Digitized by Google

sunt inter filios Dei. Erit etiam mutua honoratio Sanctorum ad invicem. Nunc autem ante diem iudicii miserentur Sancti etiam eorum qui in statu huius miseriae vivunt.

ARTICULUS II. 610

Utrum dono pietatis respondeat secunda beatitudo, scilicet Beati mites.

Sup. quaest. lxxxiii. *art.* 9. *ad* 3. & 1 2. *quaest.* lxix. *art.* 3. *ad* 3. & III. *dist.* xxxiv. *quaest.* 1. *art.* 4. & 6. & *Matth.* v.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod dono pietatis non respondeat secunda beatitudo, scilicet *Beati mites*. Pietas enim est donum respondens iustitiae; ad quam magis pertinet quarta beatitudo, scilicet *Beati qui esuriunt, & sitiunt iustitiam*; vel etiam quinta beatitudo, videlicet *Beati misericordes*: quia, ut dictum est (art. praec. arg. 3) opus misericordiae pertinet ad pietatem. Non ergo secunda beatitudo pertinet ad donum pietatis.

2. Praeterea. Donum pietatis dirigitur dono scientiae, quod adiungitur in connumeratione donorum Isa. xi. Ad idem autem se extendunt dirigens, & exequens. Cum ergo ad scientiam pertineat tertia beatitudo, scilicet *Beati qui lugent*, videtur quod non pertineat ad pietatem secunda beatitudo.

3. Praeterea. Fructus respondent beatitudinibus, & donis, ut supra habitum est (1. 2. quaest. lxx. art. 2.) Sed inter fructus bonitas, & benignitas magis videntur convenire cum pietate quam mansuetudo, quae pertinet ad mititatem. Ergo secunda beatitudo non respondet dono pietatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. I. de serm. Dom. in monte (cap. iv. parum a princ.) *Pietas congruit mitibus*.

Respondeo dicendum, quod in adaptatione beatitudinum ad dona duplex convenientia potest attendi. Una quidem secundum rationem ordinis; quam videtur Augustinus fuisse secutus: unde primam beatitudinem attribuit infimo dono, scilicet timoris; secundam autem, scilicet *Beati mites*, attribuit pietati; & sic de aliis.

Alia convenientia potest attendi secundum propriam rationem doni, & beatitudinis: & secundum hoc oportet adaptare beatitudines donis secundum obiecta, & actus: & ita pietati magis responderet quarta, & quinta beatitudo, quam secunda; secunda tamen beatitudo habet aliquam convenientiam cum pietate, inquantum scilicet per mansuetudinem tolluntur impedimenta actuum pietatis.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod secundum proprietatem beatitudinum, & donorum, oportet quod eadem beatitudo respondeat scientiae, & pietati; sed secundum rationem ordinis diversae beatitudines eis adaptantur, observata tamen aliquali convenientia, ut supra dictum est (in cor. art.)

Ad tertium dicendum, quod bonitas, & benignitas in fructibus directe attribui possunt pietati; mansuetudo autem indirecte, inquantum tollit impedimenta actuum pietatis, ut dictum est (in corp. art.)

QUAESTIO CXXII.

De praeceptis iustitiae,

in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de praeceptis iustitiae: & circa hoc quaeruntur sex.

Primo, utrum praecepta Decalogi sint praecepta iustitiae.

Secundo de primo praecepto Decalogi.

Tertio de secundo.

Quarto de tertio.

Quinto de quarto.

Sexto de aliis sex.

ARTICULUS I. 611

Utrum praecepta Decalogi sint praecepta iustitiae.

Sup. quaest. lvi. *art.* 1. *ad* 1. & *art.* 2. & *quaest.* cxl. *art.* 1. *ad* 3. & *quaest.* cxlviii. *art.* 2. *ad* 1. & 1. 2. *quaest.* xcix. *art.* 4. *ad* 1. & *quaest.* c. *art.* 3. *ad* 3.

AD primum sic proceditur. Videtur quod praecepta Decalogi non sint praecepta iustitiae. Intentio enim legislatoris est *cives facere virtuosos secundum omnem virtutem*, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 1. cir. med.) unde & V. Ethic. (cap. 1. a. med.) dicitur, quod *lex praecipit de omnibus actibus omnium virtutum*. Sed praecepta Decalogi sunt prima princi-

cipia totius divinæ legis. Ergo præcepta Decalogi non pertinent ad solam iustitiam.

2. Præterea. Ad iustitiam videntur pertinere præcipue præcepta iudicialia, quæ contra moralia dividuntur, ut supra habitum est (1. 2. quæst. xcix. art. 4.) Sed præcepta Decalogi sunt præcepta moralia, ut ex dictis patet (1. 2. quæst. c. art. 3.) Ergo præcepta Decalogi non sunt præcepta iustitiæ.

3. Præterea. Lex præcipue tradit præcepta de actibus iustitiæ pertinentibus ad bonum commune, puta de officiis publicis, & aliis huiusmodi. Sed de his non fit mentio in præceptis Decalogi. Ergo videtur quod præcepta Decalogi non pertineant proprie ad iustitiam.

4. Præterea. Præcepta Decalogi distinguuntur in duas tabulas, secundum dilectionem Dei, & proximi; quæ pertinent ad virtutem caritatis. Ergo præcepta Decalogi magis pertinent ad caritatem quam ad iustitiam.

Sed contra est quod iustitia sola videtur esse virtus per quam ordinamur ad alterum. Sed per omnia præcepta Decalogi ordinamur ad alterum, ut patet discurrenti per singula. Ergo omnia præcepta Decalogi pertinent ad iustitiam.

Respondeo dicendum, quod præcepta Decalogi sunt prima principia legis, & quibus statim ratio naturalis assentit, sicut manifestissimis principiis. Manifestissime autem ratio debiti, quæ requiritur ad præceptum, apparet in iustitia, quæ est ad alterum: quia in his quæ sunt ad seipsum, videtur primo aspectu quod homo sit sui dominus, & quod liceat ei facere quodlibet; sed in his quæ sunt ad alterum, manifeste apparet quod homo est alteri obligatus ad reddendum ei quod debet.

Et ideo præcepta Decalogi oportuit ad iustitiam pertinere. Unde tria prima præcepta sunt de actibus religionis, quæ est potissima pars iustitiæ; quartum autem præceptum est de actibus pietatis, quæ est pars iustitiæ secunda; alia vero sex dantur de actibus iustitiæ communiter dictæ, quæ inter æquales attenditur.

Ad primum ergo dicendum, quod lex intendit omnes homines facere virtuosos, sed ordine quodam, ut scilicet prius tradat eis præcepta de his in quibus est manifestior ratio debiti, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod iudicialia præcepta sunt quædam determinationes moralium præceptorum, prout ordinantur ad proximum; sicut & cæremonialia sunt quædam determinationes præceptorum moralium, prout ordinantur ad Deum. Unde neutra præcepta continentur in Decalogo; sunt tamen determinationes præceptorum Decalogi, & sic ad iustitiam pertinent.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ pertinent ad bonum commune, oportet diversimode dispensari secundum hominum diversitatem: & ideo non fuerunt ponenda inter præcepta Decalogi, sed inter præcepta iudicialia.

Ad quartum dicendum, quod præcepta Decalogi pertinent ad caritatem sicut ad finem, secundum illud I. ad Tim. 1. 5. *Finis præcepti est caritas;* sed ad iustitiam pertinent, inquantum immediate sunt de actibus iustitiæ.

ARTICULUS II. 612

Utrum primum præceptum Decalogi convenienter tradatur.

1. 2. *quæst.* cx. *art.* 6. & 7. & III. *dist.* xxxvi. *quæst.* 11.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod primum præceptum Decalogi inconvenienter tradatur. Magis enim homo est obligatus Deo quam patri carnali, secundum illud ad Heb. xII. 9. (a) *Quanto magis obtemperabimus patri spirituum, & vivemus?* Sed præceptum pietatis, qua honoratur pater, ponitur affirmative, cum dicitur: *Honora patrem tuum, & matrem tuam.* Ergo multo magis primum præceptum religionis, qua honoratur Deus, debuit proponi affirmative; præsertim cum affirmatio naturaliter sit prior negatione.

2. Præterea. Primum præceptum Decalogi ad religionem pertinet, ut dictum est (art. præc.) Sed religio, cum sit una virtus, habet unum actum. In primo autem præcepto prohibentur tres actus: nam primo dicitur: *Non habebis deos alienos coram me:* secundo dicitur: *Non facies tibi sculptile:* tertio vero: *Non adorabis ea, neque coles.* Ergo inconvenienter traditur primum præceptum.

3. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de decem cordis (cap. IX. a med.) quod *per primum præceptum excluditur vitium superstitionis.* Sed multæ sunt aliæ noxiæ superstitiones præter idololatriam, ut su-

(a) *Vulgata:* Non multo magis &c.

supra dictum est (quæst. XCII. art. 2.) Insufficienter ergo prohibetur sola idololatria.

In contrarium est Scripturæ auctoritas.

Respondeo dicendum, quod ad legem pertinet facere homines bonos: & ideo oportet præcepta legis ordinari secundum ordinem generationis, qua scilicet fit homo bonus. In ordine autem generationis duo sunt attendenda. Quorum primum est quod prima pars primo constituitur; sicut in generatione animalis primo generatur cor, & in domo primo ponitur fundamentum, & in bonitate animæ prima pars est bonitas voluntatis, ex qua aliquis homo bene utitur qualibet alia bonitate. Bonitas autem voluntatis attenditur ad obiectum suum, quod est finis: & ideo in eo qui erat per legem instituendus ad virtutem, primo oportuit quasi iacere quoddam fundamentum religionis, per quam homo debite ordinatur in Deum, qui est ultimus finis humanæ voluntatis.

Secundo attendendum est in ordine generationis quod primo contraria, & impedimenta tolluntur; sicut agricola primo purgat agrum, & postea proiicit semina, secundum illud Hierem. IV. 3 *Novate vobis novale, & nolite serere (a) super spinas*. Et ideo circa religionem primo homo erat instituendus, ut impedimenta veræ religionis excluderet. Præcipuum autem impedimentum religionis est quod homo falso deo inhæreat, secundum illud Matth. VI. 24. *Non potestis Deo servire, & mammonæ*. Et ideo in primo præcepto legis excluditur cultus falsorum deorum.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam circa religionem ponitur unum præceptum affirmativum, scilicet *Memento ut diem sabbati sanctifices*. Sed erant præmittenda præcepta negativa, quibus impedimenta religionis tollerentur. Quamvis enim affirmatio naturaliter sit prior negatione; tamen in via generationis negatio, qua removentur impedimenta, est prior, ut dictum est (in cor. art.) & præcipue in rebus divinis, in quibus negationes præferuntur affirmationibus, propter insufficientiam nostram, ut Dionysius dicit II. cap. cælest. Hierarch. (parum ante med)

Ad secundum dicendum, quod cultus alienorum deorum dupliciter apud aliquos observabatur. Quidam enim quasdam creaturas pro diis colebant absque institutione imaginum. Unde Varro dicit, quod antiqui Romani diu sine simulacris deos coluerunt. Et hic cultus prohibetur primo, cum dicitur: *Non habebis deos alienos*. Apud alios autem erat cultus falsorum deorum sub quibusdam imaginibus. Et ideo opportune prohibetur etiam ipsarum imaginum institutio, cum dicitur, *Non facies tibi sculptile*; & ipsarum imaginum cultus, cum dicitur, *Non coles ea &c.*

Ad tertium dicendum, quod omnes aliæ superstitiones procedunt ex aliquo pacto cum dæmonibus inito, tacito, vel expresso: & ideo omnes intelliguntur prohiberi in hoc quod dicitur, *Non habebis deos alienos*.

ARTICULUS III. 613

Utrum secundum præceptum Decalogi convenienter tradatur.

Locis sup. art. 1. inductis.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod secundum præceptum Decalogi non convenienter tradatur. Hoc enim præceptum, *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, sic exponitur in Glossa (interl.) Exod. XX. „ Non existimes creaturam esse filium Dei: " per quod prohibetur error contra fidem: & Deut. V. exponitur (in Glossa interl.) *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, scilicet „ nomen Dei ligno, vel lapidi attribuendo: " per quod prohibetur falsa confessio, quæ est actus infidelitatis, sicut & error. Infidelitas autem est prior superstitione, sicut & fides religione. Ergo hoc præceptum debuit præmitti primo, in quo prohibetur superstitio.

2. Præterea. Nomen Dei ad multa assumitur, sicut ad laudandum, ad miracula faciendum, & universaliter ad omnia quæ dicuntur, vel fiunt a nobis, secundum illud ad Col. III. 17. *Omne quodcumque facitis verbo, vel opere, in nomine Domini facite*. Ergo præceptum quo prohibetur nomen Dei assumi in vanum, videtur universalius esse quam præceptum quo prohibetur superstitio; & ita debuit ei præmitti.

3. Præterea. Exod. XX. exponitur (in Glossa interl.) illud præceptum, *Non assu-*

(a) *Ita mss. & recentiores editi: antiqui nonnulli* super spinas & tribulos, *quod non est in textu Hierem.*

Digitized by Google

assumes nomen Dei tui in vanum, iurando scilicet pro nihilò: unde videtur per hoc prohiberi vana iuratio, quæ est scilicet sine iudicio. Sed multo gravior est falsa iuratio, quæ est sine veritate, & iniusta iuratio, quæ est sine iustitia. Ergo magis debuerunt illa prohiberi per hoc præceptum.

4. Præterea. Multo gravius peccatum est blasphemia, vel quicquid fiat verbo, vel facto in contumeliam Dei, quam periurium. Ergo blasphemia, & alia huiusmodi debuerunt magis per hoc præceptum prohiberi.

5. Præterea. Multa sunt Dei nomina. Ergo non debuit indeterminate dici: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*.

Sed in contrarium est auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum, quod oportet prius impedimenta veræ religionis excludere in eo qui instituitur ad virtutem, quam in vera religione fundare. Opponitur autem veræ religioni aliquid dupliciter: uno modo per excessum, quando scilicet id quod est religionis, alteri indebite exhibetur; quod pertinet ad superstitionem: alio modo quasi per defectum reverentiæ, cum scilicet Deus contemnitur; quod pertinet ad vitium irreligiositatis, ut supra habitum est (quæst. xcvii. in divisione, & in art. seq.) Superstitio autem impedit religionem quantum ad hoc ne suscipiatur Deus ad colendum. Ille autem cuius animus implicatus est alicui cultui indebito, non potest simul debitum Dei cultum suscipere, secundum illud Isa. xxviii. 20. *Coangustatum est stratum, ita ut alter decidat*, scilicet Deus verus, vel falsus a corde hominis; *& pallium breve utrumque operire non potest*. Per irreligiositatem autem impeditur religio quantum ad hoc ne Deus, postquam susceptus est, honoretur. Prius autem est Deum suscipere ad colendum, quam eum susceptum honorare.

Et ideo præmittitur præceptum quo prohibetur superstitio, secundo præcepto quo prohibetur periurium ad irreligiositatem pertinens.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ expositiones sunt mysticæ; litteralis autem expositio est, quæ habetur Deuter. v. *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, scilicet „ iurando pro re quæ non est. "

Ad secundum dicendum, quod non prohibetur quælibet assumptio divini nominis per hoc præceptum, sed proprie illa qua assumitur divinum nomen ad confirmationem humani verbi per modum iuramenti: quia ista assumptio divini nominis est frequentior apud homines. Potest tamen ex consequenti intelligi, quod per hoc prohibeatur omnis inordinata divini nominis assumptio. Et secundum hoc procedunt illæ expositiones de quibus supra dictum est (in arg. 1.)

Ad tertium dicendum, quod pro nihilo iurare dicitur ille qui iurat pro eo quod non est: quod pertinet ad falsam iurationem, quæ principaliter *periurium* nominatur, ut supra dictum est (quæst. xcviii. art. 1. ad 3.) Quando enim aliquis falsum iurat, tunc iuratio est vana secundum seipsam, quia non habet firmamentum veritatis; quando autem aliquis iurat sine iudicio ex aliqua levitate, si verum iurat, non est ibi vanitas ex parte ipsius iuramenti, sed solum ex parte iurantis.

Ad quartum dicendum, quod sicut ei qui instruitur in aliqua scientia, primo proponuntur quædam communia documenta; ita etiam lex, quæ instituit hominem ad virtutem in præceptis Decalogi, quæ sunt prima, proposuit ea vel prohibendo, vel mandando quæ communius in cursu vitæ humanæ solent accidere. Et ideo inter præcepta Decalogi prohibetur periurium, quod frequentius accidit quam blasphemia, in quam homo rarius prolabitur.

Ad quintum dicendum, quod nominibus Dei debetur reverentia ex parte rei significatæ, quæ est una; non autem ratione vocum significantium, quæ sunt multæ. Et ideo singulariter dixit, *Non assumes nomen Dei tui in vanum*: quia non differt per quodcumque nomen Dei periurium committatur.

ARTICULUS IV. 614

Utrum tertium Decalogi præceptum convenienter tradatur, scilicet de sanctificatione sabbati.

1. 2. *quæst.* c. *art.* 5. *ad* 2. *&* *quæst.* cii. *art.* 4. *ad* 10. *&* *III. dist.* xxxvii. *art.* 5. *&* *Is.* lvi. *col.* 1. *fin.* *&* *Iob* 11 *co.* 2. *fin.* *&* *Colos.*ii. *lect.* 4.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter tertium præceptum Decalogi tradatur, scilicet de sanctificatione sabbati. Hoc enim præceptum spiritualiter intellectum est gene-

nerale: super illud enim Luc XIII. *Archisynagogus indignans, quod sabbato curasset*, dicit Beda (Lib. IV. comment. cap. XIII.) „ Lex in sabbato non prohibet hominem curare; sed servilia „ opera facere, ideſt peccatis gravari, „ prohibet." Secundum autem litteralem ſenſum eſt præceptum cæremoniale: dicitur enim Exod. XXXI. 13. *Videte ut sabbatum meum custodiatis: quia signum est inter me, & vos in generationibus vestris*. Præcepta autem Decalogi & ſunt præcepta ſpiritualia, & ſunt præcepta moralia. Inconvenienter ergo ponitur inter præcepta Decalogi.

2. Præterea. Cæremonialia legis præcepta continent *sacra, sacrificia, sacramenta*, & *observantias*, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. CI. art. 4.) Ad ſacra autem pertinebant non ſolum ſacri dies, ſed etiam ſacra loca, & ſacra vaſa, & alia huiuſmodi. Similiter etiam erant multi ſacri dies præter ſabbatum. Inconveniens eſt ergo quod, prætermiſſis aliis omnibus cæremonialibus, de ſola obſervantia ſabbati fiat mentio.

3. Præterea. Quicumque tranſgreditur præceptum Decalogi, peccat. Sed in veteri lege aliqui tranſgredientes obſervantiam ſabbati non peccabant, ſicut circumcidentes pueros octava die, & ſacerdotes in templo ſabbatis operantes: & Elias (III. Reg. XIX.) cum quadraginta diebus perveniſſet ad montem Dei Oreb, conſequens eſt quod in ſabbato itineravit: ſimiliter etiam ſacerdotes, dum ſeptem diebus circumferrent arcam Domini, ut legitur Ioſue VI. intelliguntur eam die ſabbati circumtuliſſe: dicitur etiam Luc. XIII. 15. *Nonne unusquisque vestrum sabbato solvit bovem suum, aut asinum, & ducit adaquare?* Ergo inconvenienter ponitur inter præcepta Decalogi.

4. Præterea. Præcepta Decalogi ſunt etiam in nova lege obſervanda. Sed in nova lege non ſervatur hoc præceptum nec quantum ad diem ſabbati, nec quantum ad diem dominicam, in qua & cibi coquuntur, & itinerantur, & piſcantur homines, & alia multa huiuſmodi faciunt. Ergo inconvenienter traditur præceptum de obſervatione ſabbati.

Sed contra eſt Scripturæ auctoritas.

Reſpondeo dicendum, quod, remotis impedimentis veræ religionis per primum, & ſecundum præceptum Decalogi, ut ſupra dictum eſt (art. 2. & 3. hu. quæſt.) conſequens fuit ut tertium præceptum poneretur, per quod homines in vera religione fundarentur. Ad religionem autem pertinet cultum Deo exhibere. (*a*) Sicut autem in Scriptura divina traditur nobis cultus interior ſub aliquibus corporalium rerum ſimilitudinibus; ita cultus exterior Deo (*b*) exhibetur per aliquod ſenſibile ſignum. Et quia ad interiorem cultum, qui conſiſtit in oratione, & devotione, magis inducitur homo ex interiori Spiritus ſancti inſtinctu, præceptum legis dandum fuit (*c*) de exteriori cultu ſecundum aliquod ſenſibile ſignum.

Et quia præcepta Decalogi ſunt quaſi quædam prima, & communia legis principia; ideo in tertio præcepto Decalogi præcipitur exterior Dei cultus ſub ſigno communis beneficii, quod pertinet ad omnes, ſcilicet ad repræſentandum opus creationis mundi, a quo requieviſſe dicitur Deus ſeptima die: in cuius ſignum dies ſeptima mandatur ſanctificanda, ideſt deputanda ad vacandum Deo. Et ideo Exod. XX. 11. præmiſſio præcepto de ſanctificatione ſabbati, aſſignatur ratio: quia *sex diebus fecit Deus cælum, & terram, & in septima die requievit*.

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum de ſanctificatione ſabbati litteraliter intellectum, eſt partim morale, partim autem cæremoniale. Morale quidem eſt quantum ad hoc quod homo deputet aliquod tempus vitæ ſuæ ad vacandum divinis. Ineſt enim homini naturalis inclinatio ad hoc quod cuilibet rei neceſſariæ deputetur aliquod tempus, ſicut corporali refectioni, ſomno, & aliis huiuſmodi. Unde etiam ſpirituali refectioni, qua mens hominis in Deo reficitur, ſecundum dictamen naturalis rationis, aliquod tempus deputat homo. Et ſic habere aliquod tempus deputatum ad vacandum divinis, cadit ſub præcepto morali. Sed inquantum in hoc præcepto determinatur ſpeciale tempus in ſignum creationis mundi, ſic eſt præceptum cæremoniale. Similiter etiam cæremoniale eſt ſecundum allegoricam ſignificationem, prout fuit ſignum quietis Chriſti in ſepulcro, quæ fuit ſeptima die: & ſimiliter ſecundum moralem ſignificationem, prout ſignificat ceſſationem ab omni actu peccati, & quietem mentis in Deo. Et ſecundum hoc quodammodo eſt præceptum generale. Similiter etiam cære-

(*a*) *Ita cum mss. editi passim. Nicolaius*: Sicut autem Scriptura divina tradit nobis ſub aliquibus &c.
(*b*) *Al.* debetur. (*c*) *Cod. Camer.* de interiori. *Ita vero cum aliis mss. editi communius*.

Digitized by Google

remoniale est secundum significationem anagogicam, prout scilicet præfigurat quietem fruitionis Dei, quæ erit in patria. Unde præceptum de sanctificatione sabbati ponitur inter præcepta Decalogi, inquantum est præceptum morale, non inquantum est cæremoniale.

Ad secundum dicendum, quod aliæ cæremoniæ legis sunt signa aliquorum particularium effectuum Dei; sed observatio sabbati est signum generalis beneficii, scilicet productionis universæ creaturæ. Et ideo convenientius debuit poni inter præcepta generalia Decalogi quam aliquod aliud cæremoniale legis.

Ad tertium dicendum, quod in observantia sabbati duo sunt consideranda. Quorum unum est sicut finis; & hoc est ut homo vacet rebus divinis: quod significatur in hoc quod dicit, *Memento ut diem sabbati sanctifices*: illa enim dicuntur sanctificari in lege quæ divino cultui applicantur. Aliud autem est cessatio operum; quæ significatur cum subditur: *Septima die Domini Dei tui non facies omne opus*. Sed de quo opere intelligatur, apparet per id quod exponitur Levit. XXIII. 3. *Omne opus servile non facietis in eo*. Opus autem servile dicitur a servitute. Est autem triplex servitus. Una quidem qua homo servit peccato, secundum illud Ioan. VIII. 34. *Qui facit peccatum, servus est peccati*: & secundum hoc omne opus peccati dicitur servile. Alia vero servitus est qua homo servit homini. Est autem homo alterius servus, non secundum mentem, sed secundum corpus, ut supra habitum est (quæst. CIV. art. 5. & art. 6. ad 1.) Et ideo opera servilia secundum hoc dicuntur opera corporalia, in quibus unus homo alteri servit. Tertia autem est servitus Dei: & secundum hoc opus servile posset dici opus latriæ, quod pertinet ad Dei servitium. Si autem sic intelligatur opus servile, non prohibetur in die sabbati: quia hoc esset contrarium fini observationis sabbati. Homo enim ad hoc ab aliis operibus abstinet in die sabbati, ut vacet operibus ad Dei servitutem pertinentibus. Et inde est quod, sicut dicitur Ioann. VII. 23. *circumcisionem homo accipit in sabbato, ut non solvatur lex Moysi*. Inde etiam est quod, sicut dicitur Matth. XII. 5. *sabbatis sacerdotes in templo sabbatum violant*, idest corporaliter in sabbato operantur, *& sine crimine sunt*. Et sic etiam sacerdotes in sabbato circumferentes arcam non transgrediebantur præceptum de sabbati observatione. Similiter etiam nullius spiritualis actus exercitium est contra observantiam sabbati; puta si quis doceat verbo, vel scripto. Unde Num. XXVIII. dicit Glossa (ord. Orig. hom. XXIII. in Num. sup. illud, *Die autem sabbati*) quod „ fabri, „ & huiusmodi artifices otiantur in die „ sabbati: lector autem divinæ legis, vel „ doctor ab opere suo non desinit; nec „ tamen contaminatur sabbatum; sicut „ sacerdotes in templo sabbatum violant, & sine crimine sunt. “ Sed alia opera servilia, quæ dicuntur servilia primo, vel secundo modo, contrariantur observantiæ sabbati, inquantum impediunt applicationem hominis ad divina. Et quia magis homo impeditur a rebus divinis per opus peccati, quam per opus licitum, quamvis sit corporale; ideo magis contra hoc præceptum agit qui peccat in die festo, quam qui aliud corporale opus licitum facit. Unde Augustinus dicit in Lib. de decem chordis (cap. III. ante med.) *Melius faceret Iudæus in agro suo aliquid utile, quam si in theatro seditiosus existeret: & melius feminæ eorum die sabbati lanam facerent, quam quod tota die in neomeniis suis impudice saltarent*. Non autem qui peccat venialiter in sabbato, contra hoc præceptum facit, quia peccatum veniale non excludit sanctitatem. Opera etiam corporalia ad spiritualem Dei cultum non pertinentia intantum servilia dicuntur, inquantum proprie pertinent ad servientes; inquantum vero sunt communia servis, & liberis, servilia non dicuntur. Quilibet autem tam servus, quam liber tenetur in necessariis providere non tantum sibi, sed etiam proximo: præcipue quidem in his quæ ad salutem corporis pertinent, secundum illud Proverb. XXIV. 11. *Erue eos qui ducuntur ad mortem*: secundario autem etiam in damno rerum vitando, secundum illud Deuter. XXII. 1. *Non videbis bovem fratris tui, aut ovem errantem, & præteribis, sed reduces fratri tuo*. Et ideo opus corporale pertinens ad conservandam salutem proprii corporis non violat sabbatum: non enim est contra observantiam sabbati quod aliquis comedat, & alia huiusmodi faciat, quibus salus corporis conservatur. Et propter hoc Machabæi non polluerunt sabbatum pugnantes ad sui defensionem die sabbati, ut legitur I. Machabæorum II. similiter nec etiam Elias fugiens a facie Iezabel in die sabbati. Et propter hoc etiam Do-

Dominus Matth. XII. excusat discipulos suos, qui colligebant spicas in die sabbati propter necessitatem quam patiebantur. Similiter opus corporale, quod ordinatur ad salutem corporalem alterius, non est contra observantiam sabbati: unde dicitur Ioan. VII. 23. *Mihi indignamini, quia totum hominem salvum feci in sabbato?* Similiter etiam opus corporale, quod ordinatur ad imminens damnum rei exterioris vitandum, non violat sabbatum: unde dicit Dominus Matth. XII. 11. *Quis erit ex vobis homo qui habet unam ovem, & si ceciderit sabbato in foveam, nonne tenebit, & levabit eam?*

Ad quartum dicendum, quod observantia diei dominicæ in nova lege succedit observantiæ sabbati, non ex vi præcepti legis, sed ex constitutione Ecclesiæ, & consuetudine populi christiani. Nec enim huiusmodi observatio est figuralis, sicut fuit observatio sabbati in veteri lege. Et ideo non est ita arcta prohibitio operandi in die dominica, sicut in die sabbati; sed quædam opera conceduntur in die dominica quæ in die sabbati prohibebantur, sicut decoctio ciborum, & alia huiusmodi; & etiam in quibusdam operibus prohibitis facilius propter necessitatem dispensatur in nova quam in veteri lege: quia figura pertinet ad protestationem veritatis, quam nec in modico præterire oportet; opera autem secundum se considerata immutari possunt pro loco, & tempore.

ARTICULUS V. 615

Utrum convenienter tradatur quartum præceptum de honoratione parentum.

III. *dist.* XXXVII. *art.* I. *quæst.* 2.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter tradatur quartum præceptum de honoratione parentum. Hoc enim est præceptum quod pertinet ad pietatem. Sed sicut pietas est pars iustitiæ, ita etiam observantia, & gratia, & alia, de quibus dictum est (quæst. CI. CII. & seq.) Ergo videtur quod non debuit dari speciale præceptum de pietate, cum de aliis non detur.

2. Præterea. Pietas non solum exhibet cultum parentibus, sed patriæ, & etiam aliis sanguine coniunctis, & patriæ benevolis, ut supra dictum est (quæst. CI. art. I. & 2.) Inconvenienter ergo in hoc quarto præcepto fit mentio solum de honoratione patris, & matris.

3. Præterea. Parentibus non solum debetur honoris reverentia, sed etiam sustentatio. Ergo insufficienter sola parentum honoratio præcipitur.

4. Præterea. Contingit quandoque quod hi qui honorant parentes, cito moriuntur; & e contrario qui parentes non honorant, diu vivunt. Inconvenienter ergo additur huic præcepto hæc promissio: *Ut sis longævus super terram.*

In contrarium est sacræ Scripturæ auctoritas.

Respondeo dicendum, quod præcepta Decalogi ordinantur ad dilectionem Dei, & proximi. Inter proximos autem maxime obligamur parentibus: & ideo immediate post præcepta ordinantia nos in Deum, ponitur præceptum ordinans nos ad parentes, qui sunt particulare principium nostri esse, sicut Deus est universale principium: & sic est quædam affinitas huius præcepti ad præcepta primæ tabulæ.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. CI. art. 2.) pietas ordinatur ad reddendum debitum parentibus, quod communiter ad omnes pertinet. Et ideo inter præcepta Decalogi, quæ sunt communia, magis debet poni aliquid pertinens ad pietatem quam ad alias partes iustitiæ, quæ respiciunt aliquod debitum speciale.

Ad secundum dicendum, quod per prius aliquid debetur parentibus quam patriæ, & consanguineis: quia per hoc quod sumus nati a parentibus, pertinent ad nos & consanguinei, & patria. Et ideo cum præcepta Decalogi sint prima præcepta legis, magis ordinatur homo per ea ad parentes quam ad patriam, vel ad alios consanguineos. Nihilominus tamen in hoc præcepto quod est de honoratione parentum, intelligitur mandari quicquid pertinet ad reddendum debitum cuicumque personæ, sicut secundarium includitur in principali.

Ad tertium dicendum, quod parentibus, inquantum huiusmodi, debetur reverentiæ honor; sed sustentatio, & alia huiusmodi debentur eis ratione alicuius accidentis, puta inquantum sunt indigentes, vel servi, vel aliquid huiusmodi, ut supra dictum est (quæst. CI. art. 2) Et quia quod est per se, prius est eo quod est per accidens, ideo inter prima etiam præcepta legis, quæ sunt præcepta Decalo-

calogi, specialiter praecipitur honoratio parentum; in qua, sicut in quodam principali, intelligitur mandari sustentatio, & quicquid aliud parentibus debetur.

Ad quartum dicendum, quod longaevitas promittitur honorantibus parentes, non solum quantum ad futuram vitam, sed etiam quantum ad praesentem, secundum illud Apostoli I. ad Tim. IV. 8. *Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitae quae nunc est, & futurae*. Et hoc rationabiliter. Qui enim est gratus beneficio, meretur secundum quamdam congruentiam ut sibi beneficium conservetur; propter ingratitudinem autem meretur aliquis beneficium perdere. Beneficium autem vitae corporalis post Deum a parentibus habemus: & ideo ille qui honorat parentes, quasi beneficio gratus, meretur vitae conservationem; qui autem non honorat parentes, tamquam ingratus, meretur vita privari. Quia tamen praesentia bona, vel mala non cadunt sub merito, vel demerito, nisi inquantum ordinantur ad futuram remunerationem, ut dictum est (1. 2. quaest. CXIV. art. 12.) ideo quandoque secundum occultam rationem divinorum iudiciorum, quae maxime futuram remunerationem respiciunt, aliqui qui sunt pii in parentes, citius vita privantur; alii vero qui sunt impii in parentes, diutius vivunt.

ARTICULUS VI. 616

Utrum alia sex praecepta Decalogi convenienter tradantur.

III. dist. XXXVII. *art.* 2. *quaest.* 1.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod alia sex praecepta Decalogi inconvenienter tradantur. Non enim sufficit ad salutem quod aliquis proximo suo non noceat; sed requiritur quod ei debitum reddat, secundum illud Rom. XIII. 7. *Reddite omnibus debita*. Sed in sex ultimis praeceptis solum prohibetur nocumentum proximo inferendum. Ergo inconvenienter praedicta praecepta traduntur.

2. Praeterea. In praedictis praeceptis prohibentur homicidium, adulterium, furtum, & falsum testimonium. Sed multa alia nocumenta possunt proximo inferri, ut patet ex his quae supra determinata sunt (quaest. LXXII. & seq.) Ergo videtur quod inconvenienter sint tradita huiusmodi praecepta.

3. Praeterea. Concupiscentia dupliciter potest capi: uno modo, secundum quod est actus voluntatis, ut dicitur Sap. VI. 21. *Concupiscentia sapientiae deducit ad regnum perpetuum*: alio modo, secundum quod est actus sensualitatis, sicut dicitur Iacobi IV. 1. *Unde bella, & lites in vobis? nonne ex concupiscentiis quae militant in membris vestris?* Sed per praeceptum Decalogi non prohibetur concupiscentia sensualitatis, quia secundum hoc primi motus essent peccata mortalia, utpote contra praeceptum Decalogi existentes: similiter etiam non prohibetur concupiscentia voluntatis, quia haec includitur in quolibet praecepto. Ergo inter praecepta Decalogi inconvenienter ponuntur quaedam concupiscentiae prohibitiva.

4. Praeterea. Homicidium est gravius peccatum quam adulterium, vel furtum. Sed non ponitur aliquod praeceptum prohibitivum concupiscentiae homicidii. Ergo etiam inconvenienter ponuntur quaedam praecepta prohibitiva concupiscentiae furti, & adulterii.

Sed in contrarium est auctoritas Scripturae.

Respondeo dicendum, quod sicut per partes iustitiae debitum redditur aliquibus determinatis personis, quibus homo ex aliqua speciali ratione obligatur; ita etiam per iustitiam proprie dictam aliquis debitum reddit communiter omnibus. Et ideo post praecepta tria pertinentia ad religionem, qua redditur debitum Deo, post quartum praeceptum, quod est pietatis, qua redditur parentibus debitum, in quo includitur omne debitum quod ex aliqua speciali ratione debetur; necesse fuit quod ponerentur consequenter aliqua praecepta pertinentia ad iustitiam proprie dictam, quae indifferenter omnibus debitum reddit.

Ad primum ergo dicendum, quod communiter ad hoc obligatur homo ut nulli inferat nocumentum: & ideo praecepta negativa, quibus prohibentur nocumenta, quae possunt proximis inferri, tamquam communia, fuerunt ponenda inter praecepta Decalogi. Ea vero quae sunt proximis exhibenda, diversimode exhibentur diversis: & ideo non fuerunt inter praecepta Decalogi ponenda de his affirmativa praecepta.

Ad secundum dicendum, quod omnia alia nocumenta quae proximis inferuntur, possunt ad ista reduci quae his praeceptis pro-

prohibentur, tamquam ad quædam communiora, & principaliora. Nam omnia nocumenta quæ in personam proximi inferuntur, intelliguntur prohiberi in homicidio sicut in principaliori. Quæ vero inferuntur in personam coniunctam, & maxime per modum libidinis, intelliguntur prohiberi simul cum adulterio. Quæ vero pertinent ad damna in rebus illata, intelliguntur prohiberi simul cum furto. Quæ autem pertinent ad locutiones, sicut detractiones, blasphemiæ, & si qua huiusmodi, intelliguntur prohiberi in falso testimonio, quod directius iustitiæ contrariatur.

Ad tertium dicendum, quod per præcepta prohibitiva concupiscentiæ, non intelligitur prohiberi primus motus concupiscentiæ, qui consistit infra limites sensualitatis; sed prohibetur directe consensus voluntatis, qui est in opus, vel in delectationem.

Ad quartum dicendum, quod homicidium secundum se non est concupiscibile, sed magis horribile, quia non habet de se rationem alicuius boni. Sed adulterium habet rationem alicuius boni, scilicet delectabilis: furtum etiam habet rationem alicuius boni, scilicet utilis. Bonum autem de se habet rationem concupiscibilis. Et ideo fuit specialibus præceptis prohibenda concupiscentia furti, & adulterii, non autem concupiscentia homicidii.

QUAESTIO CXXIII.

De fortitudine,

in duodecim articulos divisa.

Consequenter post iustitiam considerandum est de fortitudine: & primo de ipsa virtute fortitudinis; secundo de partibus eius; tertio de dono ei correspondente; quarto de præceptis ad ipsam pertinentibus.

Circa fortitudinem autem consideranda sunt tria. Primo quidem de ipsa fortitudine; secundo de actu præcipuo eius, scilicet de martyrio; tertio de vitiis oppositis.

Circa primum quæruntur duodecim.

Primo, utrum fortitudo sit virtus.

Secundo, utrum sit virtus specialis.

Tertio, utrum fortitudo sit solum circa timores, & audacias.

Quarto, utrum sit solum circa timorem mortis.

Quinto, utrum sit solum in rebus bellicis.

Sexto, utrum sustinere sit præcipuus actus eius.

Septimo, utrum operetur propter proprium bonum.

Octavo, utrum habeat delectationem in suo actu.

Nono, utrum fortitudo maxime consistat in repentinis.

Decimo, utrum utatur ira in sua operatione.

Undecimo, utrum sit virtus cardinalis.

Duodecimo de comparatione eius ad alias virtutes cardinales.

ARTICULUS I. 617

Utrum fortitudo sit virtus.

Inf. art. 3. 4. *&* 5. *& quæst.* CXXIV. *art.* 2. *cor. &* III. *dist.* XXXIII. *quæst.* III. *ar.* 1. *quæst.* 1. *& op.* XLII. *cap.* XVII. *& Psal.* XVII. *con.* 2. *&* III. *Ethic. lect.* 18. *fin.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod fortitudo non sit virtus. Dicit enim Apostolus II. ad Corinth. XII. 9. *Virtus in infirmitate perficitur.* Sed fortitudo infirmitati opponitur. Ergo fortitudo non est virtus.

2. Præterea. Si est virtus, aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed fortitudo neque continetur inter virtutes theologicas, neque inter intellectuales, ut ex supradictis patet (1. 2. quæst. LVII. art. 2. & quæst. LXII. art. 3.) neque videtur esse virtus moralis: quia, ut Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. VII. & VIII.) *videntur aliqui esse fortes propter ignorantiam, aut propter experientiam, sicut milites*; quæ magis pertinent ad artem, quam ad virtutem moralem: *quidam etiam dicuntur esse fortes propter aliquas passiones*, puta propter timorem comminationum, vel dehonorationis, aut etiam propter tristitiam, vel iram, seu spem. Virtus autem moralis non operatur ex passione, sed ex electione, ut supra habitum est (1. 2. quæst. LV. art. 4.) Ergo fortitudo non est virtus.

3. Præterea. Virtus humana maxime consistit in anima: est enim *bona qualitas mentis*, ut supra dictum est (ibid.) Sed fortitudo videtur consistere in corpore, vel saltem corporis complexionem sequi. Ergo videtur quod fortitudo non sit virtus.

Sed

Sed contra est quod Augustinus in Libro de moribus Ecclesiæ (cap. xv. xxi. & xxii.) fortitudinem inter virtutes enumerat.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in II. Ethic. (cap. vi.) *virtus est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit*. Unde virtus hominis, de qua loquimur, est quæ facit bonum hominem, & opus eius bonum reddit. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, secundum Dionysium iv. cap. de div. Nom. (par. iv. lect. 22.) Et ideo ad virtutem humanam pertinet ut bonum faciat hominem, & opus eis secundum rationem esse.

Quod quidem tripliciter contingit: uno modo, secundum quod ipsa ratio rectificatur; quod fit per virtutes intellectuales: alio modo, secundum quod ipsa rectitudo rationis in rebus humanis instituitur; quod pertinet ad iustitiam: tertio modo, secundum quod tolluntur impedimenta huius rectitudinis in rebus humanis ponendæ.

Dupliciter autem impeditur voluntas humana, ne rectitudinem rationis sequatur. Uno modo per hoc quod attrahitur ab aliquo delectabili ad aliquid aliud quam rectitudo rationis requirat: & hoc impedimentum tollit virtus temperantiæ. Alio modo per hoc quod voluntas repellitur ab eo quod est secundum rationem, propter aliquod difficile quod incumbit: & ad hoc impedimentum tollendum requiritur fortitudo mentis, qua scilicet huiusmodi difficultatibus resistat; sicut & homo per fortitudinem corporalem impedimenta corporalia superat, & repellit.

Unde manifestum est quod fortitudo est virtus, inquantum facit hominem secundum rationem esse.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus animæ non perficitur in infirmitate animæ, sed in infirmitate carnis, de qua Apostolus loquebatur. Hoc autem ad fortitudinem mentis pertinet quod infirmitatem carnis fortiter ferat, quod pertinet ad virtutem patientiæ, vel fortitudinis; & quod homo propriam infirmitatem recognoscat, quod pertinet ad perfectionem, quæ dicitur humilitas.

Ad secundum dicendum, quod exteriorem virtutis actum quandoque aliqui efficiunt non habentes virtutem ex aliqua alia causa quam ex virtute. Et ideo Philosophus in III. Ethic. (cap. viii.) ponit quinque modos eorum qui similitudinarie dicuntur fortes, quasi exercentes actum fortitudinis præter virtutem. Quod quidem contingit tripliciter. Primo quidem quia feruntur in id quod est difficile, ac si non esset difficile: quod in tres modos dividitur: quandoque enim hoc accidit propter ignorantiam, quia scilicet homo non percipit magnitudinem periculi: quandoque hoc accidit propter hoc quod homo est bonæ spei ad pericula vincenda; puta cum expertus est se sæpe pericula evasisse: quandoque autem hoc accidit propter scientiam, & artem quamdam; sicut contingit in militibus, qui propter peritiam armorum, & exercitium non reputant gravia pericula belli, æstimantes se per suam artem posse contra ea defendi, sicut Vegetius dicit in Lib. I. de re militari (cap. i.) *Nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit*. Alio modo agit aliquis actum fortitudinis sine virtute propter impulsum passionis, sive tristitiæ, quam vult repellere, vel etiam iræ. Tertio modo propter electionem, non quidem finis debiti, sed alicuius temporalis commodi acquirendi, puta honoris, voluptatis, vel lucri; vel alicuius incommodi vitandi, puta vituperii, afflictionis, vel damni.

Ad tertium dicendum, quod ad similitudinem corporalis fortitudinis dicitur fortitudo animæ, quæ ponitur virtus, ut dictum est (in solut. ad 1.) Nec tamen est contra rationem virtutis, quod ex naturali complexione aliquis habeat naturalem inclinationem ad virtutem, ut supra habitum est (1. 2 quæst. lxiii. ar. 1.)

ARTICULUS II. 618

Utrum fortitudo sit virtus specialis.

1. 2. quæst. lxi. *art.* 3. *&* 4. *&* III. *dist.* xxxiii. *quæst.* 1. *art.* 1. *quæst.* 3. *cor. & ad* 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod fortitudo non sit specialis virtus. Dicitur enim Sapient. viii. 7. quod *sapientia sobrietatem, & prudentiam docet, iustitiam, & virtutem:* & ponitur ibi virtus pro fortitudine. Cum ergo nomen virtutis sit commune omnibus virtutibus, videtur quod fortitudo sit generalis virtus.

2. Præterea. Ambrosius dicit in I. de offic. (cap. xxxix. in princ.) *Non mediocris animi est fortitudo, quæ sola defendit ornamenta virtutum omnium, & iudicia custodit, & quæ inexpiabili prælio adversus omnia*

omnia vitia decertat, invicta ad labores, fortis ad pericula, rigidior adversus voluptates, dura adversus illecebras, avaritiam fugat tamquam labem quamdam, quæ virtutem effeminet: & idem postea subdit de aliis vitiis. Hoc autem non potest convenire alicui speciali virtuti. Ergo fortitudo non est specialis virtus.

3. Præterea. Nomen fortitudinis a firmitate sumptum esse videtur. Sed firmiter se habere pertinet ad omnem virtutem, ut dicitur in II. Ethic. (cap. IV. ante med.) Ergo fortitudo est virtus generalis.

Sed contra est quod XXII. Moral. (cap. I. a med.) Gregorius connumerat eam aliis virtutibus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. LXI. art. 3. & 4.) nomen fortitudinis dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod absolute importat quamdam animi firmitatem; & secundum hoc est generalis virtus, vel potius conditio cuiuslibet virtutis: quia, sicut Philosophus dicit in II. Ethic. (loc. cit.) ad virtutem requiritur firmiter & immobiliter operari. Alio modo potest accipi fortitudo, secundum quod importat firmitatem tantum in sustinendis, & repellendis his in quibus maxime difficile est firmitatem habere, scilicet in aliquibus periculis gravibus: unde Tullius dicit in sua Rethor. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) quod *fortitudo est considerata periculorum susceptio, & laborum perpessio*. Et sic fortitudo ponitur specialis virtus, utpote materiam determinatam habens.

Ad primum ergo dicendum, quod, secundum Philosophum in I. de cælo (tex. 116.) nomen virtutis refertur ad ultimum potentiæ. Dicitur autem uno modo potentia naturalis, secundum quam aliquis potest resistere corrumpentibus; alio modo, secundum quod est principium agendi, ut patet in V. Metaph. (tex. 17.) Et ideo quia hæc acceptio est communior, nomen virtutis, secundum quod importat ultimum talis potentiæ, est commune: nam virtus communiter sumpta nihil aliud est quam habitus quo quis potest bene operari. Secundum autem quod importat ultimum potentiæ primo modo dictæ, qui quidem est modus magis specialis, attribuitur speciali virtuti, scilicet fortitudini, ad quam pertinet firmiter contra quæcumque impugnantia stare.

Ad secundum dicendum, quod Ambrosius accipit fortitudinem large, secundum quod importat animi firmitatem respectu quorumcumque impugnatium. Et tamen etiam secundum quod est specialis virtus, habens determinatam materiam, coadiuvat ad resistendum impugnationibus omnium vitiorum. Qui enim potest firmiter stare in his quæ sunt difficillima ad sustinendum, consequens est quod sit idoneus ad resistendum aliis quæ sunt minus difficilia.

Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procedit de fortitudine primo modo dicta.

ARTICULUS III. 619

Utrum fortitudo sit circa timores, & audacias.

Inf. art. 6. cor. & quæst. CXXVI. *art. 2. corp. & quæst.* CLVII. *art. 1. cor. & quæst.* CXLI. *art. 1. co. & ad 2. & I. P. quæst.* XI. *art. 1. ad 2. & quæst.* XCV. *art. 2. ad 2. & III. dist.* XXXIII. *art. 2. & vir. quæst.* I. *art. 4. cor. fi. & art. 5. corp.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod fortitudo non sit circa timores, & audacias. Dicit enim Gregorius VII. Moral. (cap. VIII. in princ.) *Iustorum fortitudo est carnem vincere, propriis voluptatibus contraire, delectationem præsentis vitæ extinguere*. Ergo fortitudo magis videtur esse circa delectationes quam circa timores, & audacias.

2. Præterea. Tullius dicit in sua Reth. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) quod *ad fortitudinem pertinet susceptio periculorum, & perpessio laborum*. Sed hoc non videtur pertinere ad passionem timoris, vel audaciæ, sed magis ad actiones hominis laboriosas, vel ad exteriores res periculosas. Ergo fortitudo non est circa timores, & audacias.

3. Præterea. Timori non solum opponitur audacia, sed etiam spes, ut supra habitum est (1. 2. quæst. XLV. art. 1. ad 2.) cum de passionibus ageretur. Ergo fortitudo non magis debet esse circa audaciam quam circa spem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. VII.) & in III. (cap. IX.) quod fortitudo est circa timorem, & audaciam.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. hu. quæst.) ad virtutem fortitudinis pertinet removere impedimentum, quo retrahitur voluntas a sequela rationis. Quod autem aliquis retra-

retrahatur ab aliquo difficili, pertinet ad rationem timoris, qui importat recessum quemdam a malo difficultatem habente, ut supra habitum est (1. 2. quæst. xlii. art. 3. & 5.) cum de passionibus ageretur. Et ideo fortitudo principaliter est circa timores difficilium rerum, quæ retrahere possunt voluntatem a sequela rationis. Oportet autem huiusmodi difficilium impulsum non solum firmiter tolerare cohibendo timorem, sed etiam moderate aggredi, quando scilicet oportet ea exterminare ad securitatem in posterum habendam; quod videtur pertinere ad rationem audaciæ.

Et ideo fortitudo est circa timores, & audacias, quasi cohibitiva timorum, & audaciarum moderativa.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius ibi loquitur de fortitudine iustorum, secundum quod communiter se habet ad omnem virtutem: unde præmittit quædam pertinentia ad temperantiam, ut dictum est; & subdit de his quæ pertinent proprie ad fortitudinem, secundum quod est specialis virtus, dicens. *huius mundi aspera pro æternis præmiis amare*.

Ad secundum dicendum, quod res periculosæ, & actus laboriosi non retrahunt voluntatem a via rationis, nisi inquantum timentur. Et ideo oportet quod fortitudo sit immediate circa timores, & audacias; mediate autem circa pericula, & labores, sicut obiecta prædictarum passionum.

Ad tertium dicendum, quod spes opponitur timori ex parte obiecti, quia spes est de bono, timor de malo; audacia autem est circa idem obiectum, & opponitur timori secundum accessum, & recessum, ut supra dictum est (1. 2. quæst. xlv. art. 1.) Et quia fortitudo proprie respicit temporalia mala retrahentia a virtute, ut patet per definitionem Tullii (cit. in arg. 2.) inde est quod fortitudo proprie est circa timorem, & audaciam, non autem circa spem, nisi inquantum connectitur audaciæ, ut supra habitum est (1. 2. quæst. xlv. art. 2.)

ARTICULUS IV. 620

Utrum fortitudo sit solum circa pericula mortis.

Inf. art. 11. *&* 12. *&* III. *dist.* xxxii. *quæst.* 11. *art.* 3. *ad* 6. *& IV. dist.* xlix. *quæst.* v. *art.* 3. *quæst.* 2. *ad* 1. *& vir. quæst.* 1. *art.* 12. *ad.* 6. *& quæst.* v. *art.* 1. *&* 4. *cor. & III. Ethic. lect.* 18.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod fortitudo non solum sit circa pericula mortis. Dicit enim Augustinus in Lib. de moribus Ecclesiæ (cap. xv. cir. med.) quod *fortitudo est amor facile tolerans omnia propter id quod amatur*. Et in VI. musicæ (cap. xv. cir. fi.) dicit, quod *fortitudo est affectio quæ nullas adversitates, mortemve formidat*. Ergo fortitudo non est solum circa pericula mortis, sed etiam circa omnia alia adversa.

2. Præterea. Oportet omnes passiones animæ per aliquam virtutem ad medium reduci. Sed non est dare aliquam aliam virtutem reducentem ad medium alios timores. Ergo fortitudo non solum est circa timores mortis, sed etiam circa alios timores.

3. Præterea. Nulla virtus est in extremis. Sed timor mortis est in extremis, quia est maximus timorum, ut dicitur in III. Ethic. (cap. vi. a med.) Ergo virtus fortitudinis non est circa timores mortis.

Sed contra est quod Andronicus dicit, quod *fortitudo est virtus irascibilis non facile obstupescibilis a timoribus qui sunt circa mortem*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) ad virtutem fortitudinis pertinet ut voluntatem hominis tueatur, ne retrahatur a bono rationis propter timorem mali corporalis. Oportet autem bonum rationis firmiter tenere contra quodcumque malum, quia nullum bonum corporale æquivalet bono rationis. Et ideo oportet quod fortitudo animi dicatur quæ firmiter retinet voluntatem hominis in bono rationis contra maxima mala: quia qui stat firmus contra maiora, consequens est quod stet firmus contra minora; sed non convertitur. Et hoc etiam ad rationem virtutis pertinet ut respiciat ultimum. Maxime autem terribile inter omnia corporalia mala est mors, quæ tollit omnia corporalia bona. Unde Augustinus dicit in Lib. de moribus Ec-

Digitized by Google

clesiæ (cap. XXII. parum a princ.) quod *vinculum corporis, ne concutiatur atque vexetur, laboris, & doloris, ne auferatur autem, atque perimatur, mortis terrore animam quatit*.

Et ideo virtus fortitudinis est circa timores periculorum mortis.

Ad primum ergo dicendum, quod fortitudo bene se habet in omnibus adversis tolerandis; non tamen ex toleratione quorumlibet adversorum reputatur homo simpliciter fortis, sed solum ex hoc quod bene tolerat etiam maxima mala; ex aliis autem dicitur homo fortis secundum quid.

Ad secundum dicendum, quod quia timor ex amore nascitur, quæcumque virtus moderatur amorem aliquorum bonorum, consequens est ut moderetur contrariorum malorum timorem; sicut liberalitas, quæ moderatur amorem pecuniarum, per consequens etiam moderatur timorem amissionis earum: & idem apparet in temperantia, & aliis virtutibus. Sed amare propriam vitam est naturale: & ideo oportuit esse specialem virtutem quæ moderaretur timores mortis.

Ad tertium dicendum, quod extremum in virtutibus attenditur secundum excessum rationis rectæ: & ideo si aliquis maxima pericula subeat secundum rationem, non est virtuti contrarium.

ARTICULUS V. 621

Utrum fortitudo proprie consistat circa pericula mortis quæ sunt in bello.

Inf. quæst. CXXIV. *art.* 2. *cor.* & *quæst.* CXLI. *art.* 8. *cor.* & *II. dist.* XLIV. *quæst.* 11. *art.* 1. *ad* 3. & *III. dist.* XXXIII. *quæst.* III. *art.* 3. *quæst.* 1. *cor.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod fortitudo non consistat proprie circa pericula mortis quæ sunt in bello. Martyres enim præcipue de fortitudine commendantur. Sed Martyres non commendantur de rebus bellicis. Ergo fortitudo non proprie consistit circa pericula mortis quæ sunt in bello.

2. Præterea. Ambrosius dicit in Libro I. de offic. (cap. XXXV. in princ.) quod *fortitudo dividitur in res bellicas, & domesticas*. Tullius etiam dicit in I. de offic. (in tit. *fortius esse in reb. bellic. quam in urbanis antecellere* :) *Cum plerique arbitrarentur res bellicas maiores esse quam urbanas, minuenda est hæc opinio; sed si vere volumus iudicare, multæ res extiterunt urbanæ maiores, clarioresque quam bellicæ*. Sed circa maiora maior fortitudo consistit. Ergo non proprie consistit fortitudo circa mortem quæ in bello est.

3. Præterea. Bella ordinantur ad pacem temporalem reipublicæ conservandam: dicit enim Augustinus de civ. Dei (Lib. XIX. cap. XII. cir. princ.) quod *intentione pacis bella geruntur*. Sed pro pace temporali reipublicæ non videtur quod aliquis debeat se periculo mortis exponere; cum talis pax sit multarum lasciviarum occasio. Ergo videtur quod virtus fortitudinis non consistat circa mortis bellicæ pericula.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Ethicor. (cap. VI. parum ante fi.) quod *maxime est fortitudo circa mortem quæ est in bello*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) fortitudo confirmat animum hominis contra maxima pericula, quæ sunt pericula mortis. Sed quia fortitudo virtus est ad cuius rationem pertinet quod semper tendat in bonum, consequens est ut homo pericula mortis non refugiat propter aliquod bonum prosequendum. Pericula autem mortis quæ sunt ex ægritudine, vel ex tempestate maris, vel ex incursu latronum, vel si qua alia sunt huiusmodi, non videntur alicui directe imminere ex hoc quod prosequatur aliquod bonum. Sed pericula mortis quæ sunt in bellicis, directe imminent homini propter aliquod bonum, inquantum videlicet defendit bonum commune per iustum bellum. Potest autem aliquod esse iustum bellum dupliciter: uno modo generale, sicut cum aliqui decertant in acie; alio modo particulare, puta cum aliquis iudex, vel etiam persona privata non recedit a iusto iudicio timore gladii imminentis, vel cuiuscumque periculi, etiamsi sit mortiferum. Pertinet ergo ad fortitudinem firmitatem animi præbere contra pericula mortis, non solum quæ imminent in bello communi, sed etiam quæ imminent in particulari impugnatione, quæ communi nomine *bellum* dici potest. Et secundum hoc concedendum est, quod fortitudo proprie est circa pericula mortis quæ est in bello.

Sed & circa pericula cuiuscumque alterius mortis fortis bene se habet: (a) præser-

(a) *Ita mss. editi libri passim*, *Cod. Alcan.* præsertim etiam cuiuslibet mortis.

Digitized by Google

tertim quia cuiuscumque mortis homo potest periculum subire propter virtutem; puta cum aliquis non refugit amico infirmanti obsequi propter timorem mortiferæ infectionis; vel cum non refugit itinerari ad aliquod pium negotium prosequendum propter timorem naufragii, vel latronum.

Ad primum ergo dicendum, quod Martyres sustinent personales impugnationes propter summum bonum, quod est Deus: ideo eorum fortitudo præcipue commendatur. Nec est extra genus fortitudinis quæ est circa bellica: unde dicuntur *fortes facti in bello*.

Ad secundum dicendum, quod res domesticæ, vel urbanæ distinguuntur contra res bellicas, quæ scilicet pertinent ad bella communia. In ipsis tamen rebus domesticis, vel urbanis possunt imminere pericula mortis ex impugnationibus quibusdam, quæ sunt quædam particularia bella: & ita etiam circa huiusmodi potest esse proprie dicta fortitudo.

Ad tertium dicendum, quod pax reipublicæ est secundum se bona: nec redditur mala ex hoc quod aliqui male ea utuntur: nam & multi alii sunt qui bene ea utuntur; & multo peiora mala per eam prohibentur, scilicet homicidia, sacrilegia, quam ex ea occasionentur, quæ præcipue pertinent ad vitia carnis.

ARTICULUS VI. 622

Utrum sustinere sit principalis actus fortitudinis.

Sup. art. 3. *cor. & inf. art.* 8. *corp & art.* 10. *ad* 3. *& art* 11. *ad* 1. *& quæst.* CXXIV. *art.* 2. *ad* 3. *& quæst.* CXLI. *art* 2. *&* 3. *cor. & II. dist.* XXXIII. *quæst.* II. *art.* 3. *ad* 6. *& quæst.* III. *art.* 3. *quæst.* I. *cor. & virt. quæst.* I. *art.* 12. *cor.*

AD sextum sic proceditur. Videtur quod sustinere non sit principalis actus fortitudinis. Virtus enim est *circa difficile, & bonum*, ut dicitur in II. Ethic. (cap. III. cir. fin.) Sed difficilius est aggredi quam sustinere. Ergo sustinere non est præcipuus actus fortitudinis.

2. Præterea. Maioris potentiæ esse videtur quod aliquid possit in aliud agere, quam quod ipsum ab alio non immutetur. Sed aggredi est in aliud agere, sustinere autem est immobiliter perseverare. Cum ergo fortitudo perfectionem potentiæ nominet, videtur quod magis ad fortitudinem pertineat aggredi quam sustinere.

3. Præterea. Magis distat ab uno contrariorum aliud contrarium, quam simplex eius negatio. Sed ille qui sustinet, hoc solum habet quod non timet; ille autem qui aggreditur, contrarie movetur timenti, quia insequitur. Ergo videtur quod cum fortitudo retrahat maxime animum a timore, magis pertineat ad eam aggredi quam sustinere.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. IX. cir. princ.) quod *in sustinendo tristia maxime aliqui fortes dicuntur*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 3. hu. quæst.) & Philosophus dicit in III. Ethic. (loc. cit.) *fortitudo est magis circa timores reprimendos quam circa audacias moderandas*. Difficilius enim est timorem reprimere quam audaciam moderari: eo quod ipsum periculum, quod est obiectum audaciæ, & timoris, de se confert aliquid ad repressionem audaciæ, sed operatur ad augmentum timoris. Aggredi autem pertinet ad fortitudinem, secundum quod moderatur audaciam; sed sustinere sequitur repressionem timoris.

Et ideo principalior actus fortitudinis est sustinere, id est immobiliter sistere in periculis, quam aggredi.

Ad primum ergo dicendum, quod sustinere est difficilius quam aggredi, triplici ratione. Primo quidem quia sustinere videtur aliquis ab aliquo fortiori invadente: qui autem aggreditur, invadit per modum fortioris. Difficilius autem est pugnare cum fortiori quam cum debiliori. Secundo quia ille qui sustinet, iam sentit pericula imminentia; ille autem qui aggreditur, habet ea ut futura. Difficilius autem est non moveri a præsentibus quam a futuris. Tertio quia sustinere importat diuturnitatem temporis; sed aggredi potest aliquis ex subito motu. Difficilius autem est diu manere immobilem quam subito motu moveri ad aliquod arduum. Unde Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. VIII.) quod *quidam sunt prævalentes ante pericula, in ipsis autem discedunt; fortes autem e contrario se habent*.

Ad secundum dicendum, quod sustinere importat quidem passionem corporis, sed actum animæ fortissime inhærentis bono: ex quo sequitur quod non cedat passioni corporali iam imminenti. Virtus autem magis attenditur

ditur circa animam quam circa corpus.

Ad tertium dicendum, quod ille qui sustinet, non timet præsente iam causa timoris, quam non habet præsentem ille qui aggreditur.

ARTICULUS VII. 623

Utrum fortis operetur propter bonum proprii habitus.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod fortis non operetur propter bonum proprii habitus. Finis enim in rebus agendis etsi sit prior in intentione, est tamen posterior in executione. Sed actus fortitudinis in executione est posterior quam ipse fortitudinis habitus. Non ergo potest esse quod fortis agat propter bonum proprii habitus.

2. Præterea. Augustinus dicit XIII. de Trin. (cap. VIII. ante med.) *Virtutes, quas propter solam beatitudinem amamus, sic persuadere quidam nobis audent*, scilicet dicendo eas propter se appetendas, *ut ipsam beatitudinem non amemus. Quod si faciant, etiam ipsas amare utique desistimus, quando illam, propter quam solam istas amavimus, non amamus*. Sed fortitudo est quædam virtus. Ergo actus fortitudinis non est ad ipsam fortitudinem, sed ad beatitudinem referendus.

3. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de moribus Ecclesiæ (cap. XV. cir. fi.) quod *fortitudo est amor omnia propter Deum facile preferens*. Deus autem non est ipse habitus fortitudinis, sed aliquid melius; sicut oportet finem meliorem esse his quæ sunt ad finem. Non ergo fortis agit propter bonum proprii habitus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. VII. ante med.) quod *forti fortitudo est bonum*. Talis autem est finis.

Respondeo dicendum, quod duplex est finis, scilicet proximus, & ultimus. Finis autem proximus uniuscuiusque agentis est ut similitudinem suæ formæ in alterum inducat; sicut finis ignis calefacientis est ut inducat similitudinem sui caloris in patiente; & finis ædificatoris est ut inducat similitudinem suæ artis in materia. Quodcumque autem bonum ex hoc sequitur, si sit intentum, potest dici finis remotus agentis. Sicut autem in factibilibus materia exterior disponitur per artem; ita etiam in agibilibus per prudentiam disponuntur actus humani.

Sic ergo dicendum est, quod fortis sicut proximum finem intendit ut similitudinem sui habitus exprimat in actu, intendit enim agere secundum convenientiam sui habitus. Finis autem remotus est beatitudo, vel Deus.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam prima ratio procedebat, ac si ipsa essentia habitus esset finis, non autem similitudo eius in actu, ut dictum est. Aliæ vero duæ procedunt de fine ultimo.

ARTICULUS VIII. 624

Utrum fortis delectetur in suo actu.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod fortis delectetur in suo actu. Delectatio enim *est operatio connaturalis habitus non impedita*, ut dicitur in X. Eth. (cap. IV. VI. & VIII.) Sed operatio fortis procedit ex habitu, qui agit in modum naturæ. Ergo fortis habet delectationem in suo actu.

2. Præterea. Ad Galat. v. super illud, „ *Fructus autem spiritus est caritas, gaudium, pax*, dicit Ambrosius, quod opera virtutum dicuntur fructus, „ quia mentem hominis sancta, & sincera delectatione reficiunt. “ Sed fortis agit opera virtutis. Ergo habet delectationem in suo actu.

3. Præterea. Debilius vincitur a fortiori. Sed fortis plus amat bonum virtutis quam proprium corpus, quod periculis mortis exponit. Ergo delectatio de bono virtutis evacuat dolorem corporalem; & ita delectabiliter omnia operatur.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Eth. (cap. IX.) quod *fortis in suo actu nihil delectabile videtur habere*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. XXXI. art. 3. 4. & 5.) cum de passionibus ageretur, duplex est delectatio: una quidem corporalis, quæ consequitur tactum corporalem; alia autem animalis, quæ consequitur apprehensionem animæ: & hæc proprie consequitur opera virtutum, quia in eis consideratur bonum rationis. Principalis vero actus fortitudinis est sustinere aliqua tristia secundum apprehensionem animæ; puta quod homo amittat corporalem vitam, quam virtuosus a-

Digitized by Google

mat, non solum inquantum est quoddam bonum naturale, sed etiam inquantum necessaria est ad opera virtutum, & quae ad ea pertinent: & iterum sustinere aliqua dolorosa secundum tactum corporis, puta vulnera, vel flagella. Et ideo fortis ex una parte habet unde delectetur, scilicet secundum delectationem animalem, scilicet de ipso actu virtutis, & de fine eius; ex alia vero parte habet unde doleat & animaliter, dum considerat amissionem propriae vitae, & corporaliter. Unde legitur II. Machab. VI. 30. quod Eleazarus dixit: *Diros corporis sustineo dolores; secundum animam vero propter timorem tuum libenter haec patior.*

Sensibilis autem dolor corporis facit non sentiri animalem delectationem virtutis, nisi forte propter abundantem Dei gratiam, quae fortius elevat animam ad divina, in quibus delectatur, quam a corporalibus poenis afficiatur; sicut beatus Tiburtius, cum super carbones incensos nudis plantis incederet, dixit, quod videbatur sibi super roseos flores ambulare.

Facit tamen virtus fortitudinis ut ratio non absorbeatur a corporalibus doloribus. Tristitiam autem animalem superat delectatio virtutis, inquantum homo praefert bonum virtutis corporali vitae, & quibuscumque ad eam pertinentibus. Et ideo Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. IX. & Lib. II. cap. III.) quod *a forti non requiritur ut delectetur, quasi delectationem sentiens, sed sufficit quod non tristetur.*

Ad primum ergo dicendum, quod vehementia actus, vel passionis unius potentiae impedit aliam potentiam in suo actu: & ideo per dolorem sensus impeditur mens fortis ne in propria operatione delectationem sentiat.

Ad secundum dicendum, quod opera virtutum sunt delectabilia praecipue propter finem; possunt autem ex sui natura esse tristia: & praecipue hoc contingit in fortitudine. Unde Philosophus dicit in III. Eth. (cap. IX. ad fin.) quod *non in omnibus virtutibus operari delectabiliter existit, praeterquam inquantum finem attingit.*

Ad tertium dicendum, quod tristitia animalis vincitur in forti a delectatione virtutis. Sed quia dolor corporalis est sensibilior, & apprehensio sensitiva magis est homini in manifesto; inde est quod a magnitudine corporalis doloris quasi evanescit delectatio spiritualis, quae est de fine virtutis.

ARTICULUS IX. 625

Utrum fortitudo maxime consistat in repentinis.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod fortitudo non maxime consistat in repentinis. Illud enim videtur esse in repentinis quod ex inopinato provenit. Sed Tullius dicit in sua Rhetor. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) quod *fortitudo est considerata periculorum susceptio, & laborum perpessio.* Ergo fortitudo non consistit maxime in repentinis.

2. Praeterea. Ambrosius dicit in I. de off. (cap. XXXVIII. cir. med.) *Fortis viri est non dissimulare, cum aliquid immineat, sed praetendere, & tamquam explorare de specula quadam mentis, & obviare cogitatione provida rebus futuris, ne forte dicat postea: Ideo in ista incidi, quia non arbitrabar posse evenire.* Sed ubi est aliquod repentinum, ibi non potest provideri in futurum. Ergo operatio fortitudinis non est circa repentina.

3. Praeterea. Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. VIII. a med.) quod *fortis est bonae spei.* Sed spes expectat aliquid in futurum, quod repugnat repentino. Ergo operatio fortitudinis non consistit circa repentina.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. VIII. ad fin.) quod *fortitudo maxime est circa quaecumque quae mortem inferunt, repentina existentia.*

Respondeo dicendum, quod in operatione fortitudinis duo sunt consideranda. Unum quidem quantum ad electionem ipsius; & sic fortitudo non est circa repentina: eligit enim fortis praemeditari pericula, quae possunt imminere, ut eis resistere possit, aut facilius ea ferre: quia, ut Gregorius dicit in quadam homil. (XXXV. in Evang. in princ.) *iacula quae praevidentur, minus feriunt: & nos mala mundi facilius ferimus, si contra ea clypeo praescientiae praemunimur.*

Aliud vero considerandum est in operatione fortitudinis quantum ad manifestationem virtuosi habitus; & sic fortitudo maxime est circa repentina: quia secundum Philosophum in III. Ethic. (cap. VIII. ad fin.) in repentinis periculis maxime manifestatur fortitudinis habitus: habitus enim agit in modum naturae. Unde quod aliquis absque praemeditatione

ne faciat ea quæ sunt virtutis, cum necessitas imminet propter repentina pericula, hoc maxime manifestat quod sit fortitudo habitualis in anima confirmata.

Potest autem aliquis, etiam qui habitu fortitudinis caret, ex diuturna præmeditatione animum suum contra pericula præparare: qua etiam præparatione fortis utitur, cum tempus adest.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS X. 626

Utrum fortis utatur ira in suo actu.

Infra art. 11. ad 1. & ver. quæst. XXVI. *art. 7. cor. fin. & III. Eth. lect. 17.*

AD decimum sic proceditur. Videtur quod fortis non utatur ira in actu suo. Nullus enim debet assumere quasi instrumentum suæ actionis illud quo non potest uti pro suo arbitrio. Sed homo non potest uti ira pro suo arbitrio, ut scilicet possit eam assumere cum velit, & deponere cum velit: ut enim Philosophus dicit in libro de memoria (cap. 11. sub fin.) quando passio corporalis mota est, non statim quiescit, ut homo vult. Ergo fortis non debet assumere iram ad suam operationem.

2. Præterea. Ille qui per seipsum sufficit ad aliquid peragendum, non debet in auxilium sui assumere id quod est infirmius, & imperfectius. Sed ratio per seipsam sufficit ad opus fortitudinis exequendum, in quo iracundia deficit: unde Seneca dicit in Lib. I. de ira (cap. XVI. inter princ. & med.) *Non ad providendum tantum, sed ad res gerendas satis est per seipsam ratio: & quid stultius est quam hanc ab iracundia petere præsidium? rem stabilem ab incerta, fidelem ab infida, sanam ab ægra?* Ergo fortitudo non debet iram assumere.

3. Præterea. Sicut aliqui propter iram opera fortitudinis vehementius exequuntur, ita etiam propter tristitiam, vel concupiscentiam: unde Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. VIII.) quod feræ propter tristitiam, sive dolorem incitantur ad pericula; & adulteri propter concupiscentiam multa audacia operantur. Sed fortitudo non assumit ad actum suum neque tristitiam, neque concupiscentiam. Ergo pari ratione non debet assumere iram.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Ethic. (loc. cit.) quod *furor cooperatur fortibus*.

Respondeo dicendum, quod de ira, & de ceteris animæ passionibus, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. XXIV. art. 2.) aliter sunt locuti Peripatetici, & aliter Stoici. Stoici enim iram, & omnes alias passiones animæ ab animo sapientis, sive virtuosi excludebant. Peripatetici vero, quorum princeps fuit Aristoteles, & iram; & alias animæ passiones attribuebant virtuosis, sed moderatas ratione.

Et forte quantum ad rem non differebant, sed solum quantum ad modum loquendi. Nam Peripatetici omnes motus appetitus sensitivi qualitercumque se habentes, passiones animæ nominabant, ut supra dictum est (1. 2. quæst. XXIV. art. 2.) Et quia appetitus sensitivus movetur per imperium rationis, ad hoc quod cooperetur ad promptius agendum; idcirco ponebat, & iram, & alias passiones animæ assumendas esse a virtuosis, moderatas secundum imperium rationis. Stoici vero vocabant animæ passiones immoderatos quosdam affectus appetitus sensitivi, unde nominabant eas ægritudines, vel morbos: & ideo penitus eas a virtute separabant.

Sic ergo iram moderatam assumit fortis ad suum actum, non autem iram immoderatam.

Ad primum ergo dicendum, quod ira moderata secundum rationem subiicitur imperio rationis: unde consequens est ut homo ea utatur pro suo arbitrio, non autem si esset immoderata.

Ad secundum dicendum, quod ratio non assumit iram ad suum actum, quasi auxilium ab ea accipiens, sed quia utitur appetitu sensitivo ut instrumento, sicut & membris corporis. Nec est inconveniens, si instrumentum sit imperfectius principali agente, ut martellus fabro. Seneca autem sectator fuit Stoicorum, & directe contra Aristotelem verba præmissa proponit.

Ad tertium dicendum, quod cum fortitudo, sicut dictum est (art. 6. hui. quæst.) habeat duos actus, scilicet sustinere, & aggredi, non assumit iram ad actum sustinendi, quia hunc actum sola ratio per se facit; sed ad actum aggrediendi, ad quem magis assumit iram quam alias passiones, quia ad iram pertinet insilire in rem contristantem; & sic directe cooperatur fortitudini in aggrediendo. Tristitia autem secundum propriam rationem succumbit nocivo; sed per accidens coadiuvat ad aggrediendum, vel inquantum tristitia est causa iræ, ut supra

Digitized by Google

pra dictum est (1. 2. quæst. XLVII. art. 3.) vel inquantum aliquis exponit se periculo, ut tristitiam fugiat. Similiter etiam concupiscentia secundum propriam rationem tendit in bonum delectabile, cui per se repugnat aggressio periculorum; sed per accidens quandoque coadiuvat ad aggrediendum, inquantum scilicet aliquis vult potius in pericula incidere quam delectabili carere. Et ideo Philosophus dicit in III. Eth. (cap. VIII. a med.) quod *inter fortitudines quæ sunt ex passione, naturalissima esse videtur quæ est per iram, & accipiens electionem, & cuius gratia*, scilicet debitum finem, (a) *fortitudo fit vera*.

ARTICULUS XI. 627

Utrum fortitudo sit virtus cardinalis.

Inf. quæst. CXLI. *art.* 7. *&* 1. 2. *quæst.* LXI. *art.* 2. *&* 3. *& quæst.* LXVI. *art.* 2. *&* 4. *cor. & III. dist.* XXXIII. *quæst.* II. *art.* 1. *quæst.* 3. & 4. *& vir. quæst.* I. *art.* 12. *ad* 25. *&* 26. *& quæst.* V. *art.* 2.

AD undecimum sic proceditur. Videtur quod fortitudo non sit virtus cardinalis. Ira enim, ut dictum est (art. præc.) maximam affinitatem habet ad fortitudinem. Sed ira non ponitur passio principalis; nec etiam audacia, quæ ad fortitudinem pertinet. Ergo nec fortitudo debet poni virtus cardinalis.

2. Præterea. Virtus ordinatur ad bonum. Sed fortitudo non directe ordinatur ad bonum, sed magis ad malum, scilicet ad sustinendum pericula, & labores, ut Tullius dicit (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) Ergo fortitudo non est virtus cardinalis.

3. Præterea. Virtus cardinalis est circa ea in quibus præcipue versatur vita humana, sicut ostium in cardine vertitur. Sed fortitudo est circa pericula mortis, quæ raro occurrunt in vita humana. Ergo fortitudo non debet poni virtus cardinalis, sive principalis.

Sed contra est quod Gregorius XXII. Mor. (cap. I. a med.) & Ambrosius super Luc. (cap. VI. sup. illud, *Beati pauperes*) & Augustinus in Lib. de morib. Ecclesiæ (cap. XV.) numerant fortitudinem inter quatuor virtutes cardinales, sive principales.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. LXI. art. 3. & 4.) virtutes cardinales, sive principales dicuntur quæ præcipue sibi vendicant id quod pertinet communiter ad virtutes. Inter alias autem communes virtutis conditiones una ponitur *firmiter operari*, ut patet in II. Ethic (cap. IV.) Laudem autem firmitatis potissime sibi vendicat fortitudo. Tanto enim magis laudatur qui firmiter stat, quanto habet gravius impellens ad cadendum, vel ad retrocedendum. Impellit autem hominem ad discedendum ab eo quod est secundum rationem, & bonum delectans, & malum affligens. Sed gravius impellit dolor corporis quam voluptas. Dicit enim Augustinus in Lib. LXXXIII. Qq. (quæst. XXXVI. aliquant. a princ.) *Nemo est qui non magis fugiat dolorem, quam appetat voluptatem. Namque videmus, etiam immanissimas bestias a maximis voluptatibus absterreri dolorum metu*. Et inter dolores animi, & pericula maxime timentur ea quæ ducunt ad mortem, contra quæ firmiter stat fortis. Unde fortitudo est virtus cardinalis.

Ad primum ergo dicendum, quod audacia, & ira non cooperantur fortitudini ad actum eius, qui est sustinere, in quo præcipue commendatur firmitas eius: per hunc enim actum fortis cohibet timorem, qui est passio principalis, ut supra dictum est (1. 2. quæst. XXV. art. 4.)

Ad secundum dicendum, quod virtus ordinatur ad bonum rationis, quod conservari oportet contra impulsus malorum. Fortitudo autem ordinatur ad mala corporalia, sicut ad contraria, quibus resistit; ad bonum autem rationis, sicut ad finem, quem intendit conservare.

Ad tertium dicendum, quod quamvis pericula mortis raro immineant, tamen occasiones illorum periculorum frequenter occurrunt, dum scilicet homini adversarii mortales suscitantur propter iustitiam, quam sequitur, & etiam propter alia bona quæ facit.

ARTICULUS XII. 628

Utrum fortitudo præcellat inter omnes alias virtutes.

AD duodecimum sic proceditur. Videtur quod fortitudo præcellat inter omnes alias virtutes. Dicit enim Ambrosius in I. de offic. (cap. XXXV. in princ.) *Est fortitudo velut ceteris excelsior*.

2. Præ-

(a) *Ita omnes edit. post Garciam, Cod. Alcan,* fortitudo sic fit: vera. *Edit, Rom,* fortitudo fuit.

2. Præterea. Virtus est circa difficile, & bonum. Sed fortitudo est circa difficillima. Ergo est maxima virtutum.

3. Præterea. Dignior est persona hominis quam res eius. Sed fortitudo est circa personam hominis, quam aliquis periculo mortis exponit propter bonum virtutis; iustitia autem, & aliæ virtutes morales sunt circa alias res exteriores. Ergo fortitudo est præcipua inter omnes virtutes morales.

4. Sed contra est quod Tullius dicit in I. de offic. (in tit. *de iustitia*:) *In iustitia virtutis splendor est maximus, ex qua viri boni nominantur*.

5. Præterea. Philosophus dicit in I. Rhetor. (cap. IX. parum a princ.) *Necesse est maximas esse virtutes quæ maxime aliis utiles sunt*. Sed liberalitas videtur magis utilis quam fortitudo. Ergo est maior virtus.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in VI. de Trin. (cap. VIII. parum a princ.) *in his quæ non mole magna sunt, idem est esse maius, quod melius*: unde tanto aliqua virtus maior est, quanto melior est. Bonum autem rationis est hominis bonum, secundum Dionysium IV. cap. de div. Nom. (part. IV. lect. 22.) Hoc autem bonum essentialiter quidem habet prudentia, quæ est perfectio rationis; iustitia autem est huius boni factiva, inquantum scilicet ad ipsam pertinet ordinem rationis ponere in omnibus rebus humanis. Aliæ autem virtutes sunt conservativæ huius boni, inquantum scilicet moderantur passiones, ne abducant hominem a bono rationis. Et in ordine harum fortitudo tenet locum præcipuum, quia timor periculorum mortis maxime est efficax ad hoc quod hominem faciat recedere a bono rationis: post quam ordinatur temperantia, quia etiam delectationes tactus maxime inter cetera impediunt bonum rationis. Id autem quod essentialiter dicitur, potius est eo quod dicitur effective; & hoc etiam potius est eo quod dicitur conservative secundum remotionem impedimenti.

Unde inter virtutes cardinales est potior prudentia, secunda iustitia, tertia fortitudo, quarta temperantia; & post has ceteræ virtutes.

Ad primum ergo dicendum, quod Ambrosius fortitudinem aliis virtutibus præfert, secundum quamdam generalem utilitatem, prout scilicet & in rebus bellicis, & in rebus civilibus, sive domesticis utilis est. Unde ipse ibidem præmittit: *Nunc de fortitudine tractemus, quæ velut excelsior ceteris, dividitur in res bellicas, & domesticas*.

Ad secundum dicendum, quod ratio virtutis magis consistit in bono quam in difficili. Unde magis est mensuranda magnitudo virtutis secundum rationem boni quam secundum rationem difficilis.

Ad tertium dicendum, quod homo non exponit personam sua mortis periculis nisi propter iustitiam conservandam: & ideo laus fortitudinis dependet quodammodo ex iustitia. Unde Ambrosius dicit in I. de offic. (cap. XXXV. ante med.) quod *fortitudo sine iustitia iniquitatis est materia: quo enim validior est, eo promptior ut inferiorem opprimat*.

Quartum concedimus.

Ad quintum dicendum, quod liberalitas utilis est in quibusdam particularibus beneficiis; sed fortitudo habet utilitatem generalem ad conservandum totum iustitiæ ordinem. Et ideo Philosophus dicit in Rhet. (cap. IX. a princip.) quod *iusti, & fortes maxime amantur, quia sunt maxime utiles in bello, & in pace*.

QUAESTIO CXXIV.

De martyrio,

in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de martyrio: & circa hoc quæruntur quinque.

Primo, utrum martyrium sit actus virtutis.

Secundo, cuius virtutis sit actus.

Tertio de perfectione huius actus.

Quarto de pœna martyrii.

Quinto de causa.

ARTICULUS I. 629

Utrum martyrium sit actus virtutis.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod martyrium non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis est voluntarius. Sed martyrium quandoque non est voluntarium, ut patet de innocentibus pro Christo occisis, de quibus dicit Hilarius sup. Matth. (can. I. in fin.) quod *in æternitatis profectum per martyrii gloriam efferebantur*. Ergo martyrium non est actus virtutis.

2. Præterea. Nullum illicitum est actus

ctus virtutis. Sed occidere seipsum est illicitum, ut supra habitum est (quaest. lxiv. art. 5.) per quod tamen martyrium consummatur: dicit enim Augustinus in I. de civ. Dei (cap. xxvi. in princ.) quod *quaedam sanctae feminae tempore persecutionis, ut insectatores suae pudicitiae devitarent, se in fluvium deiecerunt, eoque modo defunctae sunt, earumque martyria in catholica Ecclesia veneratione celeberrima frequentantur*. Non ergo martyrium est actus virtutis.

3. Praeterea. Laudabile est quod aliquis sponte se offerat ad exequendum actum virtutis. Sed non est laudabile quod aliquis martyrio se ingerat, sed magis videtur esse praesumptuosum, & periculosum. Non ergo martyrium est actus virtutis.

Sed contra est quod praemium beatitudinis non debetur nisi actui virtutis. Debetur autem martyrio, secundum illud Matth. v. 10. *Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum caelorum*. Ergo martyrium est actus virtutis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (quaest. praec. art. 1. & 3.) ad virtutem pertinet quod aliquis in bono rationis conservetur. Consistit autem bonum rationis in veritate sicut in proprio obiecto, & in iustitia sicut in proprio effectu, sicut ex supra dictis patet (quaest. cix. art. 1. & 2. & quaest. praec. art. 12.) Pertinet autem ad rationem martyrii ut aliquis firmiter stet in veritate, & iustitia contra presequentium impetus. Unde manifestum est quod martyrium est actus virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dixerunt, quod innocentibus acceleratus est miraculose liberi arbitrii usus, ita quod etiam voluntarie martyrium passi sunt.

Sed quia hoc per auctoritatem Scripturae non comprobatur, ideo melius dicendum est, quod martyrii gloriam, quam in aliis propria voluntas meretur, illi parvuli occisi per Dei gratiam sunt assecuti. Nam effusio sanguinis propter Christum vicem gerit baptismatis. Unde sicut in pueris baptizatis per gratiam baptismalem meritum Christi operatur ad gloriam obtinendam; ita & in occisis propter Christum (*a*) meritum martyrii Christi operatur ad palmam martyrii consequendam. Unde Augustinus dicit in quodam sermone de Epiph. (lxvi. de divers. cap. iii. in med.) quasi eos alloquens: *Ille de vestra corona dubitabit in passione pro Christo, qui etiam parvulis baptismum prodesse non aestimat Christi. Non habebatis aetatem, qua in passurum Christum crederetis; sed habebatis carnem, in qua pro Christo passuro passionem sustineretis*.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ibidem dicit, *esse possibile quod aliquibus fide dignis testificationibus divina persuaserit auctoritas Ecclesiae, ut dictarum Sanctarum memoriam honoraret*.

Ad tertium dicendum, quod praecepta legis dantur de actibus virtutum. Dictum autem est supra (quaest. cviii. art. 1. ad 4.) quaedam praecepta legis divinae tradita esse secundum praeparationem animi, ut scilicet homo sit paratus hoc, vel illud facere, cum fuerit opportunum. Ita etiam & aliqua pertinent ad actum virtutis secundum praeparationem animi, ut scilicet superveniente tali casu, homo secundum rationem agat. Et hoc praecipue videtur observandum in martyrio, quod consistit in debita sustinentia passionum iniuste inflictarum. Non autem debet homo occasionem dare alteri iniuste agendi; sed si alius iniuste egerit, ipse moderate tolerare debet.

ARTICULUS II. 630

Utrum martyrium sit actus fortitudinis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod martyrium non sit actus fortitudinis. Dicitur enim μάρτυρ in graeco, quasi *testis*. Testimonium autem redditur fidei Christi, secundum illud Act. 1. 8. *Eritis mihi testes in Hierusalem &c.* & Maximus dicit in quodam sermone: *Mater martyrii est fides catholica, in qua illustres athletae suo sanguine subscripserunt*. Ergo martyrium est potius actus fidei quam fortitudinis.

2. Praeterea. Actus laudabilis ad illam virtutem praecipue pertinet quae ad ipsum inclinat, & quae ab ipso manifestatur, & sine qua ipse non valet. Sed ad martyrium praecipue inclinat caritas: unde in quodam sermone Maximi dicitur: *Caritas Christi in suis martyribus vincit*. Maxime etiam caritas per actum martyrii manifestatur, secundum illud Ioan. xv. 13. *Maiorem dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis*. Sine caritate etiam mar-

(*a*) *Ita mss. & editi passim. Al.* meritum Christi, *item* meritum martyrii *tantum*.

martyrium nihil valet, secundum illud I. ad Corinth. XIII. 3. *Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest*. Ergo martyrium magis est actus caritatis quam fortitudinis.

3. Praeterea. Augustinus dicit in quodam sermone de S. Cypriano: *Facile est martyrem celebrando venerari, magnum vero fidem eius, & patientiam imitari*. Sed in unoquoque actu virtutis praecipue laudatur virtus cuius est actus. Ergo martyrium magis est actus patientiae quam fortitudinis.

Sed contra est quod Cyprianus dicit in epist. ad Martyres, & Confessores (Lib. II. epist. VI. parum a princ.) *O beati Martyres, quibus vos laudibus praedicem? O milites fortissimi, robur pectoris vestri quo praeconio vocis explicem?* Quilibet autem laudatur ex virtute cuius actum exercet. Ergo martyrium est actus fortitudinis.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (quaest. praec. art. 1. & seq.) ad fortitudinem pertinet ut confirmet hominem in bono virtutis, & maxime contra pericula, & praecipue contra pericula mortis, & maxime eius quae est in bello. Manifestum est autem quod in martyrio homo firmiter confirmatur in bono virtutis, dum fidem, & iustitiam non deserit propte rimminentia pericula mortis, quae etiam in quodam certamine particulari a persecutoribus imminent. Unde Cyprianus dicit in quodam serm. (loc. sup. cit.) *Vidit admirans praesentium multitudo caeleste certamen, & in praelio stetisse servos Christi voce libera, mente incorrupta, virtute divina*. Unde manifestum est quod martyrium est fortitudinis actus: & propter hoc de martyribus legit Ecclesia: *Fortes facti sunt in bello*.

Ad primum ergo dicendum, quod in actu fortitudinis duo sunt consideranda: quorum unum est bonum, in quo fortis firmatur; & hoc est fortitudinis finis: aliud est ipsa fimitas, qua quis non cedit contrariis prohibentibus ab illo bono; & in hoc consistit essentia fortitudinis. Sicut autem fortitudo civilis firmat animum hominis in iustitia humana, propter cuius conservationem mortis pericula sustinet; ita etiam fortitudo gratuita firmat animam hominis in bono iustitiae Dei, *quae est per fidem Christi Iesu*, ut dicitur ad Rom. III. 22. Et sic martyrium comparatur ad fidem sicut ad finem in quo aliquis confirmatur, ad fortitudinem autem sicut ad habitum elicientem.

Ad secundum dicendum, quod ad actum martyrii inclinat quidem caritas sicut primum & principale motivum, per modum virtutis imperantis; fortitudo autem sicut motivum proprium, per modum virtutis elicientis. Et inde est quod martyrium est actus caritatis ut imperantis, fortitudinis autem ut elicientis. Inde etiam etiam est quod utramque virtutem manifestat. Quod autem sit meritorium, hoc habet ex caritate, sicut & quilibet virtutis actus. Et ideo sine caritate non valet.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (quaest. praec. art. 6.) principalior actus fortitudinis est sustinere; ad quem pertinet martyrium, non autem ad secundarium actum eius, qui est aggredi. Et quia patientia deservit fortitudini ex parte actus principalis, qui est sustinere; inde est quod concomitanter in martyribus patientia commendatur.

ARTICULUS III. 631

Utrum martyrium sit actus maximae perfectionis.

Inf. quaest. CLXXXIV. *art.* 5. *ad* 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod martyrium non sit actus maximae perfectionis. Illud enim ad perfectionem videtur pertinere quod cadit sub consilio, non sub praecepto, quia scilicet non est de necessitate salutis. Sed martyrium videtur esse de necessitate salutis: dicit enim Apostolus ad Rom. X. 10. *Corde creditur ad iustitiam, ore autem fit confessio ad salutem*: & I. Ioan. III. 16. dicitur, quod *nos debemus pro fratribus animas* nostras *ponere*. Ergo martyrium non pertinet ad perfectionem.

2. Praeterea. Ad maiorem perfectionem videtur pertinere quod aliquis det Deo animam, quod fit per obedientiam, quam quod Deo det proprium corpus, quod fit per martyrium: unde Gregorius dicit ult. Moral. (cap. X. parum a princ.) quod *obedientia cunctis victimis praefertur*. Ergo martyrium non est actus maximae perfectionis.

3. Praeterea. Melius esse videtur aliis prodesse quam seipsum in bono conservare: quia *bonum gentis melius est quam bonum unius hominis*, secundum Philoso-

Digitized by Google

losophum in I. Ethic. (cap. II. in fi.) Sed ille qui martyrium sustinet, sibi soli prodest; ille autem qui docet, proficit multis. Ergo actus docendi, & gubernandi subditos est perfectior quam actus martyrii.

Sed contra est quod Augustinus in Lib. de sancta virginitate (cap. XLVI. in fi.) praefert martyrium virginitati, quae ad perfectionem pertinet. Ergo martyrium maxime ad perfectionem pertinere videtur.

Respondeo dicendum, quod de aliquo actu virtutis loqui possumus dupliciter. Uno modo secundum speciem actus ipsius, prout comparatur ad virtutem proxime elicientem ipsum: & sic non potest esse quod martyrium, quod consistit in debita tolerantia mortis, sit perfectissimus inter virtutis actus: quia tolerare mortem non est laudabile secundum se, sed solum secundum quod ordinatur ad aliquod bonum, quod consistit in actu virtutis, puta ad fidem, & ad dilectionem Dei: unde ille actus virtutis, cum sit finis, melior est.

Alio modo potest considerari actus virtutis, secundum quod comparatur ad primum motivum, quod est amor caritatis: & ex hac parte praecipue aliquis actus habet quod ad perfectionem vitae pertineat: quia, ut Apostolus dicit ad Col. III. 14. *caritas est vinculum perfectionis*. Martyrium autem inter omnes actus virtuosos maxime demostrat perfectionem caritatis: quia tanto magis ostenditur aliquis aliquam rem amare, quanto pro ea rem magis amatam contemnit, & rem magis odiosam eligit pati. Manifestum est autem quod inter omnia alia bona praesentis vitae maxime amat homo ipsam vitam, & e contrario maxime odit ipsam mortem, & praecipue cum doloribus corporalium tormentorum; *quorum metu etiam bruta animalia a maximis voluptatibus abstrahuntur*, ut Augustinus dicit in Lib. LXXXIII. Qq. (quaest. XXXVI. inter princ. & med.) Et secundum hoc patet quod martyrium inter ceteros actus humanos est perfectius secundum suum genus, quasi maximae caritatis signum, secundum illud Ioan. XV. 13. *Maiorem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis*.

Ad primum ergo dicendum, quod nullus est actus perfectionionis sub consilio cadens, qui in aliquo eventu non cadat sub praecepto, quasi de necessitate salutis existens; sicut Augustinus dicit in Lib. de adulterinis coniugiis (cap. XIII.) quod aliquis incidit in necessitatem continentiae servandae propter absentiam, vel infirmitatem uxoris. Et ideo non est contra perfectionem martyrii, si in aliquo casu sit de necessitate salutis: est enim aliquis casus in quo martyrium perferre non est de necessitate salutis, puta cum ex zelo fidei, & caritate fraterna multoties leguntur sancti martyres sponte se obtulisse martyrio. Illa autem praecepta sunt intelligenda secundum praeparationem animi.

Ad secundum dicendum, quod martyrium complectitur id quod summum in obedientia esse potest, ut scilicet aliquis sit obediens usque ad mortem, sicut legitur de Christo ad Philip. II. 8. quod *factus est obediens usque ad mortem*. Unde patet quod martyrium secundum se est perfectius quam obedientia absolute dicta.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de martyrio secundum propriam speciem actus, ex qua non habet excellentiam inter omnes actus virtutum; sicut nec fortitudo est excellentior inter omnes virtutes.

ARTICULUS IV. 632

Utrum mors sit de ratione martyrii.

IV. dist. XLIX. *quaest.* V. *art.* 3. *quaest.* 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod mors non sit de ratione martyrii. Dicit enim Hieronymus in serm. de Assumpt. (seu epist. ad Paul. & Eustoch. inter med. & fin.) *Recte dixerim, quod Dei Genitrix virgo, & martyr fuit, quamvis in pace vitam finiverit*: & Gregorius dicit (hom. III. in Evang. in fi.) *Quamvis occasio persecutionis desit, habet tamen & pax nostra suum martyrium: quia etsi carnis colla ferro non subiicimus, spirituali tamen gladio carnalia desideria in mente trucidamus*. Ergo absque passione mortis potest esse martyrium.

2. Praeterea. Pro integritate carnis servanda aliquae mulieres leguntur laudabiliter contempsisse vitam suam; & ita videtur quod corporalis integritas castitatis praeferatur vitae corporali. Sed quandoque ipsa integritas carnis aufertur, aut auferri intentatur pro confessione fidei christianae, ut patet de Agnete, & Lucia. Ergo videtur quod martyrium magis debeat dici, si aliqua mulier pro fide Christi integritatem carnis perdat, quam si et-

si etiam perderet corporalem vitam: unde & Lucia dixit: *Si me invitam feceris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam*.

3. Praeterea. Martyrium est fortitudinis actus. Ad fortitudinem autem pertinet non solum mortem non formidare, sed nec alias adversitates, ut Augustinus dicit in VI. Musicae (cap. xv. ad fi.) Sed multae sunt aliae adversitates praeter mortem, quas aliqui possunt sustinere pro fide Christi, scilicet carcerem, exilium, rapinam bonorum, ut patet ad Heb. x. unde & sancti Marcelli Papae martyrium celebratur, qui tamen fuit mortuus in carcere. Ergo non est de martyrii necessitate quod aliquis sustineat poenam mortis.

4. Praeterea. Martyrium est actus meritorius, ut dictum est (art. praec. & art. 2. hu. quaest. ad 1.) Sed actus meritorius non potest esse post mortem. Ergo ante mortem: & ita mors non est de ratione martyrii.

Sed contra est quod Maximus dicit in quodam sermone de martyr. quod *vincit pro fide moriendo, qui vinceretur sine fide vivendo*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 2. hu. quaest.) martyr dicitur quasi testis fidei christianae, per quam nobis visibilia pro invisibilibus contemnenda proponuntur, ut dicitur ad Hebr. xi.

Ad martyrium ergo pertinet ut homo testificetur fidem, se opere ostendens omnia praesentia contemnere, ut ad futura, & invisibilia bona perveniat. Quamdiu autem homini remanet vita corporalis, nondum se opere ostendit corporalia cuncta despicere. Consueverunt enim homines & consanguineos, & omnia bona possessa contemnere, & etiam dolores corporis pati, ut vitam conservent. Unde & Satan contra Iob induxit (Iob II. 4.) *Pellem pro pelle. & cuncta quae homo habet, dabit pro anima sua*, idest pro vita sua corporali. Et ideo ad perfectam rationem martyrii requiritur quod aliquis mortem sustineat propter Christum.

Ad primum ergo dicendum, quod illae auctoritates, & si quae similes inveniuntur, loquuntur de martyrio per quamdam similitudinem.

Ad secundum dicendum, quod in muliere quae integritatem carnis perdit, vel ad perdendam eam damnatur occasione fidei christianae, non est apud homines manifestum utrum hoc mulier patiatur propter amorem fidei christianae, vel magis pro contemptu castitatis: & ideo apud homines non redditur per hoc testimonium sufficiens: unde hoc non proprie habet rationem martyrii. Sed apud Deum, qui corda scrutatur, potest hoc ad praemium deputari, sicut Lucia dixit.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. praec. art. 4. & 5.) fortitudo principaliter consistit circa pericula mortis, circa alia autem consequenter: & ideo nec martyrium proprie dicitur pro sola tolerantia carceris, vel exilii, vel rapinae divitiarum, nisi forte secundum quod ex his sequitur mors.

Ad quartum dicendum, quod meritum martyrii non est post mortem, sed in ipsa voluntaria sustinentia mortis, prout scilicet aliquis voluntarie patitur inflictionem mortis. Contingit tamen quandoque quod aliquis post mortalia vulnera pro Christo suscepta, vel quaecumque alias tribulationes continuatas usque ad mortem, quas a persecutoribus patitur pro fide Christi, diu vivat: in quo statu actus martyrii meritorius est, & etiam ipso eodem tempore quo huiusmodi afflictiones patitur.

ARTICULUS V. 633

Utrum sola fides sit causa martyrii.

IV. *dist.* xlix. *quaest.* v. *art.* 3. *quaest.* 2. *cor.* & *ad* 9. 10. & 12. & *Rom.* viii. *lect.* 7.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod sola fides sit causa martyrii. Dicitur enim I. Pet. iv. 15. *Nemo vestrum patiatur ut homicida, aut fur, aut aliquid huiusmodi; si autem ut Christianus, non erubescat, glorificet autem Deum in isto nomine*. Sed ex hoc dicitur aliquis Christianus, quia tenet fidem Christi. Ergo sola fides Christi dat patientibus martyrii gloriam.

2. Praeterea. Martyr dicitur quasi testis. Testimonium autem non redditur nisi veritati. Non autem aliquis dicitur martyr ex testimonio cuiuslibet veritatis, sed solum ex testimonio veritatis divinae: alioquin si quis moreretur pro confessione veritatis Geometriae, vel alterius speculativae scientiae, esset martyr: quod videtur ridiculum. Ergo sola fides est martyrii causa.

3. Praeterea. Inter alia virtutum opera illa videntur esse potiora quae ordinantur ad bonum commune: quia *bonum gentis melius est quam bonum unius hominis*,

nis, secundum Philosophum in I. Ethic. (cap. II. in fin.) Si ergo aliquod aliud bonum esset causa martyrii, maxime videretur quod illi essent martyres qui pro defensione reipublicæ moriuntur: quod Ecclesiæ observatio non habet: non enim militum qui in bello iusto moriuntur, martyria celebrantur. Ergo sola fides videtur esse martyrii causa.

Sed contra est quod dicitur Matth. v. 10. *Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam*: quod pertinet ad martyrium, ut Glossa (ord. & Hieron. in hunc loc.) ibidem dicit. Ad iustitiam autem pertinet non solum fides, sed etiam aliæ virtutes. Ergo & aliæ virtutes possunt esse martyrii causa.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) martyres dicuntur quasi testes, quia scilicet corporalibus suis passionibus usque ad mortem testimonium perhibent veritati, non cuicumque, sed veritati quæ secundum pietatem est, quæ per Christum nobis innotuit: unde & martyres Christi dicuntur quasi testes ipsius. Huiusmodi autem est veritas fidei. Et ideo cuiuslibet martyrii causa est fidei veritas.

Sed ad fidei veritatem non solum pertinet ipsa credulitas cordis, sed etiam exterior protestatio: quæ quidem fit non solum per verba, quibus aliquis confitetur fidem, sed etiam per facta, quibus aliquis fidem se habere ostendit, secundum illud Iacobi II. 18. *Ego ostendam tibi ex operibus fidem meam*. Unde & de quibusdam dicitur ad Titum I. 16. *Confitentur verbis se nosse Deum, factis autem negant*. Et ideo omnium virtutum opera, secundum quod referuntur in Deum, sunt quædam protestationes fidei, per quam nobis innotescit quod Deus huiusmodi opera a nobis requirit, & nos pro eis remunerat: & secundum hoc possunt esse martyrii causa. Unde & beati Ioannis Baptistæ martyrium in Ecclesia celebratur, qui non pro neganda fide, sed pro reprehensione adulterii mortem sustinuit.

Ad primum ergo dicendum, quod Christianus dicitur qui Christi est. Dicitur autem aliquis esse Christi, non solum ex eo quod habet fidem Christi, sed etiam ex eo quod spiritu Christi ad opera virtuosa procedit, secundum illud ad Rom. VIII. 9. *Si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius*: & etiam ex hoc quod ad imitationem Christi peccatis moritur, secundum illud ad Galat. v. 24. *Qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis, & concupiscentiis*. Et ideo ut Christianus patitur, non solum qui patitur pro fidei confessione, quæ fit per verba, sed etiam quicumque patitur pro quocumque bono opere faciendo, vel pro quocumque peccato vitando propter Christum, quia hoc totum pertinet ad fidei protestationem.

Ad secundum dicendum, quod veritas aliarum scientiarum non pertinet ad cultum Divinitatis: & ideo non dicitur esse veritas secundum pietatem, unde nec eius confessio potest esse directe martyrii causa. Sed quia omne mendacium peccatum est, ut supra habitum est (quæst. cx. art. 3. & 4.) vitatio mendacii, contra quamcumque veritatem sit, inquantum mendacium est peccatum divinæ legi contrarium, potest esse martyrii causa.

Ad tertium dicendum, quod bonum reipublicæ est præcipuum inter bona humana. Sed bonum divinum, quod est propria causa martyrii, est potius quam humanum. Tamen quia bonum humanum potest effici divinum, ut si referatur in Deum; ideo potest esse quodcumque bonum humanum martyrii causa, secundum quod in Deum refertur.

QUAESTIO CXXV.

De timore,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis fortitudini: & primo de timore; secundo de intimiditate; tertio de audacia.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum timor sit peccatum.

Secundo, utrum opponatur fortitudini.

Tertio, utrum sit peccatum mortale.

Quarto, utrum excuset, vel diminuat peccatum.

ARTICULUS I. 634

Utrum timor sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod timor non sit peccatum. Timor enim est passio quædam, ut supra habitum est (I. 2. quæst. XXIII. art. 4. & quæst. XLII.) Sed ex passionibus non laudamur, neque vituperamur, ut patet in II. Ethic. (cap. V. in med.) Cum ergo

go omne peccatum sit vituperabile, videtur quod timor non sit peccatum.

2. Præterea. Nihil quod in lege divina mandatur, est peccatum: quia *lex Domini est immaculata*, ut dicitur in Psal. XVIII. 8. Sed timor mandatur in lege Dei: dicitur enim ad Ephes. VI. 5. *Servi obedite dominis carnalibus cum timore, & tremore*. Ergo timor non est peccatum.

3. Præterea. Nihil quod naturaliter inest homini, est peccatum: quia peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit in II. Lib. (orth. Fid. cap. III. & Lib. IV. cap. XI.) Sed timere est homini naturale: unde Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. VII. in med.) quod *erit aliquis insanus, vel sine sensu doloris, si nihil timeat, neque terræmotum, neque inundationes*. Ergo timor est peccatum.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. X. 28. *Nolite timere eos qui occidunt corpus*: & Ezech. II. 6. dicitur: *Ne timeas eos, neque sermones eorum metuas*.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur esse peccatum in actibus humanis propter inordinationem: nam bonum actus humani in ordine quodam consistit, ut ex supra dictis patet (quæst. CIX. art. 2. & quæst. CXXV. art. I.) Est autem hic debitus ordo ut appetitus regimini rationis subdatur. Ratio autem dictat, aliqua esse refugienda, & aliqua prosequenda: & inter fugienda, quædam dictat magis fugienda quam alia; & similiter etiam inter prosequenda, quædam dictat esse magis prosequenda quam alia: & quantum est bonum prosequendum, tantum est aliquod oppositum malum fugiendum. Inde est quod ratio dictat, quædam bona magis esse prosequenda, quam quædam mala fugienda. Quando ergo appetitus fugit ea quæ ratio dictat esse sustinenda, ne desistat ab aliis quæ magis prosequi debet; timor inordinatus est, & habet rationem peccati. Quando autem appetitus timendo refugit id quod est secundum rationem fugiendum; tunc appetitus non est inordinatus, nec peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod timor communiter dictus secundum suam rationem importat universaliter fugam. Unde quantum ad hoc non importat rationem boni, vel mali: & similiter est de qualibet alia passione. Et ideo Philosophus dicit, quod passiones non sunt laudabiles, neque vituperabiles, quia scilicet non laudantur, neque vituperantur qui irascuntur, vel timent, sed qui circa hæc aut ordinate, aut inordinate se habent.

Ad secundum dicendum, quod timor ille ad quem inducit Apostolus, est conveniens rationi, ut scilicet servus timeat, ne deficiat in obsequiis quæ domino debet impendere.

Ad tertium dicendum, quod mala quibus homo resistere non potest, & ex quorum sustinentia nihil boni provenit homini, ratio dictat esse fugienda. Et ideo timor talium non est peccatum.

ARTICULUS II. 635

Utrum peccatum timoris opponatur fortitudini.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum timoris non opponatur fortitudini. Fortitudo enim est circa pericula mortis, ut supra habitum est (quæst. CXXIII. art. 4. & 5.) Sed peccatum timoris non semper pertinet ad pericula mortis: quia super illud Psal. CXXVII. *Beati omnes qui timent Dominum*, Glossa (ord. Aug.) dicit, quod „ humanus „ timor est quo timemus pati pericula „ carnis, vel perdere mundi bona: " & super illud Matth. XXVI. *Oravit tertio eumdem sermonem &c.* dicit Glossa (ord. Aug. Lib. I. Qq. Evangel. quæst. ult.) quod „ triplex est malus timor, scilicet „ timor mortis, timor doloris, & timor „ vilitatis. " Non ergo peccatum timoris opponitur fortitudini.

2. Præterea. Præcipuum quod commendatur in fortitudine, est quod exponit se periculis mortis. Sed quandoque aliquis ex timore servitutis, vel ignominiæ exponit se morti; sicut Augustinus in I. de civ. Dei (cap. XXIV.) narrat de Catone, qui ut non incurreret Cæsaris servitutem, morti se tradidit. Ergo peccatum timoris non opponitur fortitudini, sed magis habet similitudinem cum ipsa.

3. Præterea. Omnis desperatio procedit ex aliquo timore. Sed desperatio non opponitur fortitudini, sed magis spei, ut supra habitum est (quæst. XX. art. I. & I. 2. quæst. XL. art. 4.) Ergo neque peccatum timoris opponitur fortitudini.

Sed contra est quod Philosophus in II. Ethic. (cap. VII.) & in III. (cap. VII.) timiditatem ponit fortitudini oppositam.

Re-

Digitized by Google

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. XIX. art. 3. & 1. 2. quaest. XLIII. art. 1.) omnis timor ex amore procedit: nullus enim timet nisi contrarium eius quod amat. Amor autem non determinatur ad aliquod genus virtutis, vel vitii: sed amor ordinatus includitur in qualibet virtute, quilibet enim virtuosus amat proprium bonum virtutis; amor autem inordinatus includitur in quolibet peccato, ex amore enim inordinato procedit inordinata cupiditas. Unde similiter inordinatus timor includitur in quolibet peccato; sicut avarus timet amissionem pecuniae, intemperatus amissionem voluptatis, & sic de aliis.

Sed timor praecipuus est periculorum mortis, ut probatur in III. Ethic. (cap. VI. a med.) Et ideo talis timoris inordinatio opponitur fortitudini, quae est circa pericula mortis. Et propter hoc antonomastice dicitur timiditas fortitudini opponi.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illae loquuntur de timore inordinato communiter sumpto, qui diversis virtutibus opponi potest.

Ad secundum dicendum, quod actus humani praecipue diiudicantur ex fine, ut ex supra dictis patet (quaest. 1. art. 3. & quaest. XVIII. art. 6.) ad fortem autem pertinet ut se exponat periculis mortis propter bonum. Sed ille qui se periculis mortis exponit, ut fugiat servitutem, vel aliquid laboriosum, a timore vincitur; quod est fortitudini contrarium. Unde Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. VII. ad fin.) quod *mori fugientem inopiam, vel cupidinem, vel aliquid triste, non est fortis, sed magis timidi: mollities est enim fugere laboriosa.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quaest. XLV. art. 2.) sicut spes est principium audaciae, ita timor est principium desperationis. Unde sicut ad fortem, qui utitur audacia moderate, praexigitur spes; ita e converso desperatio ex aliquo timore procedit. Non autem oportet quod quaelibet desperatio procedat ex timore quolibet, sed ex eo qui est generis sui. Desperatio autem quae opponitur spei, ad aliud genus refertur, scilicet ad res divinas; timor autem qui opponitur fortitudini, pertinet ad pericula mortis. Unde ratio non sequitur.

ARTICULUS III. 636

Utrum timor sit peccatum mortale.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod timor non sit peccatum mortale. Timor enim, ut supra dictum est (1. 2. quaest. XXIII. art. 1.) est in irascibili, quae est pars sensualitatis. Sed in sensualitate est tantum peccatum veniale, ut supra habitum est (1. 2. quaest. LXXIV. art. 4.) Ergo timor non est peccatum mortale.

2. Praeterea. Omne peccatum mortale totaliter cor avertit a Deo. Hoc autem non facit timor: quia super illud Iudicum VII. *Qui formidolosus est &c.* dicit Glossa (ord.) quod „ timidus est qui „ primo aspectu ad congressum trepidat, „ non tamen toto corde terretur, sed re„ parari, & animari denuo potest. " Ergo timor non est peccatum mortale.

3. Praeterea. Peccatum mortale non solum retrahit a perfectione, sed etiam a praecepto. Sed timor non retrahit a praecepto, sed solum a perfectione: quia super illud Deuteron. XX. *Quis est homo formidolosus, & corde pavido? &c.* dicit Glossa (ord. Isid.) „ Docet, non posse „ quemquam professionem contemplatio„ nis, vel militiae spiritualis arripere, „ qui adhuc nudari terrenis opibus per„ timescit. " Ergo timor non est peccatum mortale.

Sed contra est quod pro solo peccato mortali debetur poena inferni: quae tamen debetur timidis, secundum illud Apoc. XXI. 8. *Timidis, & incredulis, & execratis &c. pars erit in stagno ignis, & sulphuris, quod est mors secunda.* Ergo timiditas est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. hu. quaest.) timor peccatum est, secundum quod est inordinatus, prout scilicet refugit quod non est secundum rationem refugiendum. Haec autem inordinatio timoris quandoque quidem consistit in solo appetitu sensitivo, non superveniente consensu rationalis appetitus: & sic non potest esse peccatum mortale, sed solum veniale.

Quandoque vero huiusmodi inordinatio timoris pertingit usque ad appetitum rationalem, qui dicitur voluntas, quae ex libero arbitrio refugit aliquid non secundum rationem: & talis inordinatio timoris quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale.

Digitized by Google

Si enim aliquis propter timorem, quo refugit periculum mortis, vel quodcumque aliud temporale malum, ſic diſpoſitus eſt ut faciat aliquid prohibitum, vel prætermittat aliquid quod eſt præceptum in lege divina; talis timor eſt peccatum mortale: alioquin erit peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de timore, ſecundum quod conſiſtit intra ſenſualitatem.

Ad ſecundum dicendum, quod etiam Gloſſa illa poteſt intelligi de timore in ſenſualitate exiſtente.

Vel poteſt melius dici, quod ille toto corde terretur cuius animum timor vincit irreparabiliter. Poteſt autem contingere quod etiamſi timor ſit peccatum mortale, non tamen aliquis ita obſtinate terretur, quin perſuaſionibus revocari poſſit; ſicut quandoque aliquis mortaliter peccans, concupiſcentiæ conſentiendo, revocatur ne opere impleat quod propoſuit facere.

Ad tertium dicendum, quod Gloſſa illa loquitur de timore revocante hominem a bono, quod non eſt de neceſſitate præcepti, ſed de perfectione conſilii. Talis autem timor non eſt peccatum mortale, ſed quandoque veniale; quandoque etiam non eſt peccatum, puta cum aliquis habet rationalem cauſam timoris.

ARTICULUS IV. 637

Utrum timor excuſet a peccato.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod timor non excuſet a peccato. Timor enim eſt peccatum, ut dictum eſt (art. 1. hu. quæſt.) Sed peccatum non excuſat a peccato, ſed magis aggravat ipſum. Ergo timor non excuſat a peccato.

2. Præterea. Si aliquis timor excuſat a peccato, maxime excuſaret timor mortis, qui dicitur cadere in conſtantem virum. Sed hic timor non videtur excuſare: quia cum mors ex neceſſitate immineat omnibus, non videtur eſſe timenda. Ergo timor non excuſat a peccato.

3. Præterea. Omnis timor aut eſt mali temporalis, aut ſpiritualis. Sed timor mali ſpiritualis non poteſt excuſare peccatum, quia non inducit ad peccandum, ſed magis retrahit a peccato: timor etiam mali temporalis non excuſat a peccato: quia, ſicut Philoſophus dicit in III. Eth. (cap. VI. ante med.) *inopiam non oportet timere, neque ægritudinem, neque quæcumque non a propria malitia procedunt*. Ergo videtur quod timor nullo modo excuſet a peccato.

Sed contra eſt quod dicitur in Decret. 1. quæſt. 1. (cap. *Conſtat*:) *Vim paſſus, & invitus ab hæreticis ordinatus, colorem habet excuſationis*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. præc.) timor intantum habet rationem peccati, inquantum eſt contra ordinem rationis. Ratio autem iudicat, quædam mala eſſe magis aliis fugienda. Et ideo quicumque ut fugiat mala quæ ſecundum rationem ſunt magis fugienda, non refugit mala quæ ſunt minus fugienda, non incurrit peccatum; ſicut magis eſt fugienda mors corporalis quam amiſſio rerum temporalium. Unde ſi quis propter timorem mortis latronibus aliquid promitteret, aut daret, excuſaretur a peccato; quod incurreret, ſi ſine cauſa legitima, prætermiſſis bonis, quibus eſſet magis dandum, peccatoribus largiretur.

Si autem aliquis per timorem fugiens mala quæ ſecundum rationem ſunt minus fugienda, incurrat mala quæ ſecundum rationem ſunt magis fugienda, non poſſet totaliter a peccato excuſari: quia timor talis inordinatus eſſet.

Sunt autem magis timenda mala animæ quam mala corporis; corporis autem magis quam mala exteriorum rerum. Et ideo ſi quis incurrat mala animæ, ideſt peccata, fugiens mala corporis, puta flagella, vel mortem, aut mala exteriorum rerum, puta damnum pecuniæ, aut ſi ſuſtineat mala corporis, ut vitet damnum pecuniæ; non excuſatur totaliter a peccato.

Diminuitur tamen ſecundum aliquid eius peccatum: quia minus voluntarium eſt quod ex timore agitur: imponitur enim homini quædam neceſſitas aliquid faciendi propter timorem imminentem.

Unde Philoſophus (Lib. III. Eth. cap. 1.) huiuſmodi quæ ex timore fiunt, dicit eſſe non ſimpliciter voluntaria, ſed mixta ex voluntario, & involuntario.

Ad primum ergo dicendum, quod timor non excuſat ex ea parte qua eſt peccatum, ſed ex ea parte qua eſt involuntarium.

Ad ſecundum dicendum, quod licet mors omnibus immineat ex neceſſitate, tamen ipſa diminutio temporalis vitæ eſt quod-

Digitized by Google

quoddam malum, & per consequens timendum.

Ad tertium dicendum, quod secundum Stoicos, qui ponebant bona temporalia non esse hominis bona, sequitur ex consequenti quod mala temporalia non sint hominis mala, & per consequens nullo modo timenda. Sed secundum Augustinum in Lib. II. de libero arbitrio (cap. XVIII. & XIX.) huiusmodi temporalia sunt minima bona; quod etiam Peripatetici senserunt: & ideo contraria eorum sunt quidem timenda, non tamen multum, ut pro eis recedatur ab eo quod est bonum secundum virtutem.

QUAESTIO CXXVI.

De intimiditate,

in duos articulos divisa.

DEinde considerandum est de vitio intimiditatis: & circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum intimidum esse sit peccatum.

Secundo, utrum opponatur fortitudini.

ARTICULUS I. 638

Utrum intimiditas sit peccatum.

AD primum sic proceditur. Videtur quod intimiditas non sit peccatum. Quod enim ponitur in commendationem viri iusti, non est peccatum. Sed in commendationem viri iusti dicitur Proverb. XXVIII. I. *Iustus, quasi leo confidens, absque terrore erit.* Ergo esse impavidum non est peccatum.

2. Præterea. *Maximum terribilium est mors*, secundum Philosophum in III. Ethic. (cap. VI. a med.) Sed nec mortem oportet timere, secundum illud Matth. X. 28. *Nolite timere eos qui occidunt corpus &c.* nec etiam aliquid quod ab homine posset inferri, secundum illud Isa. LI. 12. *Quis tu, ut timeas ab homine mortali?* Ergo impavidum esse non est peccatum.

3. Præterea. Timor ex amore nascitur, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 2.) Sed nihil mundanum amare pertinet ad perfectionem virtutis: quia, ut Augustinus dicit XIV. de civit. Dei (cap. XXVIII. in princ.) *amor Dei usque ad contemptum sui facit cives civitatis cælestis*. Ergo nihil humanum formidare, videtur non esse peccatum.

Sed contra est quod de iudice iniquo dicitur Luc. XVIII. 2. quod *nec Deum timebat, nec hominem reverebatur*.

Respondeo dicendum, quod quia timor ex amore nascitur, idem iudicium videtur esse de amore, & timore. Agitur autem nunc de timore quo mala temporalia timentur, qui provenit ex temporalium bonorum amore. Inditum autem est unicuique naturaliter ut propriam vitam amet, & ea quæ ad ipsam ordinantur, cum debito modo; ut scilicet amentur huiusmodi, non quasi finis constituatur in eis, sed secundum quod eis utendum est propter ultimum finem. Unde quod aliquis deficiat a debito modo amoris ipsorum, est contra naturalem inclinationem, & per consequens est peccatum.

Numquam tamen a tali amore aliquis totaliter decidit: quia id quod est naturale, totaliter perdi non potest: propter quod Apostolus dicit ad Eph. V. 29. *Nemo umquam carnem suam odio habuit*. Unde etiam illi qui seipsos interimunt, ex amore carnis suæ hoc faciunt, quam volunt a præsentibus angustiis liberare. Unde contingere potest quod aliquis minus quam debeat, timeat mortem, & alia temporalia mala, propter hoc quod minus debito amet ea. Sed quod nihil horum timeat, non potest ex totali defectu amoris contingere, sed ex eo quod æstimat, mala opposita bonis quæ amat, sibi supervenire non posse. Quod quandoque contingit ex superbia animi de se præsumentis, & alios contemnentis, secundum quod dicitur Iob XLI. 24. *Factus est ut nullum timeret: omne sublime videt*: quandoque autem contingit ex defectu rationis, sicut Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. VII. circ. med.) quod *Celtæ propter stultitiam nihil timent*.

Unde patet quod esse impavidum est vitiosum, sive causetur ex defectu amoris, sive causetur ex elatione animi, sive causetur ex stoliditate; quæ tamen excusat a peccato, si sit invincibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod iustus commendatur a timore non retrahente eum a bono, non quod sit absque omni timore: dicitur enim Eccli. I. 28. *Qui sine timore est, non poterit iustificari*.

Ad secundum dicendum, quod mors, vel quicquid aliud ab homine mortali potest inferri, non est ea ratione timendum

dum ut a iustitia recedatur; est tamen timendum, inquantum per hoc homo potest impediri ab operibus virtuosis vel quantum ad se, vel quantum ad profectum quem in aliis facit. Unde dicitur Proverb. XIV. 16. *Sapiens timet, & declinat a malo*.

Ad tertium dicendum, quod bona temporalia debent contemni, inquantum nos impediunt ab amore, & timore Dei: & secundum hoc etiam non debent timeri: unde dicitur Eccli. XXXIV. 16. *Qui timet Dominum, nihil trepidabit*. Non autem debent contemni bona temporalia, inquantum instrumentaliter nos iuvant ad ea quæ sunt divini timoris, & amoris.

ARTICULUS II. 639

Utrum esse impavidum opponatur fortitudini.

II. dist. XXVI. quæst. II. art. 2. ad 4. & dist. XXXIV. quæst. I. art. 2. cor. fin. & dist. XLIV. quæst. II. art. 1. ad 4.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod esse impavidum non opponatur fortitudini. De habitibus enim iudicamus per actus. Sed nullus actus fortitudinis impeditur per hoc quod aliquis est impavidus: remoto enim timore, aliquis & fortiter sustinet, & audacter aggreditur. Ergo esse impavidum non opponitur fortitudini.

2. Præterea. Esse impavidum est vitiosum vel propter defectum debiti amoris, vel propter superbiam, vel propter stultitiam. Sed defectus debiti amoris opponitur caritati, superbia autem humilitati, stultitia autem prudentiæ, sive sapientiæ. Ergo vitium impaviditatis non opponitur fortitudini.

3. Præterea. Virtuti opponuntur vitia sicut extrema medio. Sed unum medium ex una parte non habet nisi unum extremum. Cum ergo fortitudini ex una parte opponatur timor, ex alia vero parte opponatur ei audacia, videtur quod impaviditas ei non opponatur.

Sed contra est quod Philosophus in III. Ethic. (cap. VII.) ponit impaviditatem fortitudini oppositam.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. CXXIII. art. 3.) fortitudo est circa timores, & audacias. Omnis autem virtus moralis ponit modum rationis in materia circa quam est. Unde ad fortitudinem pertinet timor moderatus secundum rationem, ut scilicet homo timeat quod oportet, & quando oportet, & similiter de aliis. Hic autem modus rationis corrumpi potest sicut per excessum, ita & per defectum.

Unde sicut timiditas opponitur fortitudini per excessum timoris, inquantum scilicet homo (*a*) timet quod non oportet, vel secundum quod non oportet; ita etiam impaviditas opponitur ei per defectum timoris, inquantum scilicet aliquis non timet quod oportet timere.

Ad primum ergo dicendum, quod actus fortitudinis est, timorem sustinere, & aggredi, non qualitercumque, sed secundum rationem; quod non facit impavidus.

Ad secundum dicendum, quod impaviditas ex sua specie corrumpit medium fortitudini; & ideo directe opponitur fortitudini: sed secundum suas causas nihil prohibet quin opponatur aliis virtutibus.

Ad tertium dicendum, quod vitium audaciæ opponitur fortitudini secundum excessum audaciæ, impaviditas autem secundum defectum timoris. Fortitudo autem in utraque passione medium ponit. Unde non est inconveniens quod secundum diversa habeat diversa extrema.

QUAESTIO CXXVII.

De audacia,

in duos articulos divisa.

DEinde considerandum est de audacia: & circa hoc quæruntur duo.
Primo, utrum audacia sit peccatum.
Secundo, utrum opponatur fortitudini.

ARTICULUS I. 640

Utrum audacia sit peccatum.

AD primum sic proceditur. Videtur quod audacia non sit peccatum. Dicitur enim Iob XXXIX. 21. de equo, per quem designatur bonus prædicator secundum Gregorium in Moral. (Lib. XXXI. cap. XI.) quod *audacter in occursum pergit armatis*. Sed nullum vitium cedit in commendationem alicuius. Ergo esse audacem non est peccatum.

2. Præ-

(*a*) *Ita mss. & editi passim*, *Al.* timet quod non debet, vel secundum quod non debet, vel secundum quod non oportet.

2. Præterea. Sicut Philoſophus dicit in VI. Ethic. (cap. IX. a princ.) *oportet conſiliari quidem tarde, operari autem velociter conſiliata*. Sed ad hanc velocitatem operandi iuvat audacia. Ergo audacia non eſt peccatum, ſed magis aliquid laudabile.

3. Præterea. Audacia eſt quædam paſſio, quæ cauſatur a ſpe, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. XLV. art. 2.) cum de paſſionibus ageretur. Sed ſpes non ponitur peccatum, ſed magis virtus. Ergo nec audacia debet poni peccatum.

Sed contra eſt quod dicitur Eccli. VIII. 18. *Cum audacis non eas in via, ne forte gravet mala ſua in te*. Nullius autem ſocietas eſt declinanda niſi propter peccatum. Ergo audacia eſt peccatum.

Reſpondeo dicendum, quod audacia, ſicut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. XXIII. art. 1. & quæſt. XLV.) eſt quædam paſſio. Paſſio autem quandoque quidem eſt moderata ſecundum rationem, quandoque autem caret moderatione vel per exceſſum, vel per defectum; & ſecundum hoc eſt paſſio vitioſa. Sumuntur autem quandoque nomina paſſionum a ſuperabundanti; ſicut ira dicitur non quæcumque, ſed ſuperabundans, prout ſcilicet eſt vitioſa: & hoc etiam modo audacia per ſuperabundantiam dicta ponitur eſſe peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod audacia ibi ſumitur, ſecundum quod eſt moderata ratione: ſic enim pertinet ad virtutem fortitudinis.

Ad ſecundum dicendum, quod operatio feſtina commendabilis eſt poſt conſilium, quod eſt actus rationis. Sed ſi quis ante conſilium vellet feſtine agere, non eſſet hoc laudabile, ſed vitioſum: eſſet enim quædam præcipitatio actionis, quod eſt vitium prudentiæ oppoſitum, ut ſupra dictum eſt (quæſt. LIII. art. 3.) Et ideo audacia, quæ operatur ad velocitatem operandi, intantum laudabilis eſt, inquantum a ratione ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod quædam vitia innominata ſunt, & ſimiliter quædam virtutes, ut patet per Philoſophum in IV. Eth. (cap. IV. V. & VI. & Lib. II. cap. VII.) Et ideo oportuit in quibuſdam paſſionibus uti nomine virtutum, & vitiorum. Præcipue autem illis paſſionibus utimur ad vitia deſignanda quarum obiectum eſt malum; ſicut patet de odio, timore, ira, & audacia. Spes autem, & amor habent bonum pro obiecto: & ideo magis eis utimur ad deſignanda nomina virtutum.

ARTICULUS II. 641

Utrum audacia opponatur fortitudini.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod audacia non opponatur fortitudini. Superfluitas enim audaciæ videtur ex animi præſumptione procedere. Sed præſumptio pertinet ad ſuperbiam, quæ opponitur humilitati. Ergo audacia magis opponitur humilitati quam fortitudini.

2. Præterea. Audacia non videtur eſſe vituperabilis, niſi inquantum ex ea provenit vel nocumentum aliquod ipſi audaci, qui ſe periculis inordinate ingerit, vel etiam aliis, quos per audaciam aggreditur, vel in pericula præcipitat. Sed hoc videtur ad iniuſtitiam pertinere. Ergo audacia, ſecundum quod eſt peccatum, non opponitur fortitudini, ſed iuſtitiæ.

3. Præterea. Fortitudo eſt circa timores, & audacias, ut dictum eſt (quæſt. CXXIII. art. 3.) Sed quia timiditas opponitur fortitudini ſecundum exceſſum timoris, habet aliud vitium oppoſitum timiditati ſecundum defectum timoris. Si ergo audacia opponitur fortitudini propter exceſſum audaciæ, pari ratione opponetur ei aliquod vitium propter audaciæ defectum. Sed hoc non invenitur. Ergo nec audacia debet poni vitium oppoſitum fortitudini.

Sed contra eſt quod Philoſophus in II. & III. Ethic. (cap. ult. utrobique) ponit audaciam fortitudini oppoſitam.

Reſpondeo dicendum, quod, ut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 2.) ad virtutem moralem pertinet modum rationis ſervare in materia circa quam eſt. Et ideo omne vitium quod importat immoderantiam circa materiam alicuius virtutis moralis, opponitur illi virtuti morali, ſicut immoderatum moderato.

Audacia autem, ſecundum quod ſonat vitium, importat exceſſum paſſionis, qui audacia dicitur. Unde manifeſtum eſt quod opponitur virtuti fortitudinis, quæ eſt circa timores, & audacias, ut ſupra dictum eſt (quæſt. CXXIII. art. 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod oppoſitio vitii ad virtutem non attenditur principaliter ſecundum cauſam vitii, ſed ſecundum ipſam vitii ſpeciem. Et ideo non oportet quod audacia opponatur eidem virtuti cui opponitur præſumptio, quæ eſt cauſa ipſius.

Ad

Digitized by Google

Ad secundum dicendum, quod sicut directa oppositio vitii non attenditur circa eius causam, ita etiam non attenditur secundum eius effectum. Nocumentum autem quod provenit ex audacia, est effectus ipsius. Unde nec etiam secundum hoc attenditur audaciae oppositio.

Ad tertium dicendum, quod motus audaciae consistit in invadendo id quod est homini contrarium, ad quod natura inclinat, nisi inquantum talis inclinatio impeditur per timorem patiendi nocumentum ab eo. Et ideo vitium quod excedit in audacia, non habet contrarium defectum, nisi timiditatem tantum. Sed audacia non semper concomitatur tantum defectum timiditatis: quia, sicut Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. VII.) *audaces sunt praevolantes, & volentes ante pericula, sed in ipsis discedunt*, scilicet prae timore.

QUAESTIO CXXVIII.

De partibus fortitudinis.

Deinde considerandum est de partibus fortitudinis: & primo considerandum est, quae sint fortitudinis partes; secundo de singulis partibus est agendum.

ARTICULUS UNICUS. 642

Utrum partes fortitudinis convenienter enumerentur.

Inf. quaest. CXXIX. *art.* 5. *& quaest.* CXXXIV. *art.* 4. *& quaest.* CXXXVI. *art.* 4. *& quaest.* CLXI. *art.* 4. *ad* 3. *& III. dist.* XXXIII. *quaest.* III. *art.* 3. *quaest.* 2. *&* 4.

AD primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter partes fortitudinis enumerentur. Tullius enim in sua Rethor. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) ponit fortitudinis quatuor partes, scilicet *magnificentiam*, *fiduciam*, *patientiam*, & *perseverantiam*: & videtur quod inconvenienter. Magnificentia enim videtur ad liberalitatem pertinere: quia utraque est circa pecunias, & *necesse est magnificum liberalem esse*, ut Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. II.) Sed liberalitas est pars iustitiae, ut supra habitum est (quaest. CXVII. art. 5.) Ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

2. Praeterea. Fiducia nihil aliud videtur esse quam spes. Sed spes non videtur ad fortitudinem pertinere, sed potius per se est virtus. Ergo fiducia non debet poni pars fortitudinis.

3. Praeterea. Fortitudo facit hominem bene se habere circa pericula. Sed magnificentia, & fiducia non important in sui ratione aliquam habitudinem ad pericula. Ergo non ponuntur convenienter partes fortitudinis.

4. Praeterea. Patientia secundum Tullium (loc. sup. cit.) importat difficilium perpessionem; quod etiam ipse attribuit fortitudini. Ergo patientia est idem fortitudini, & non est pars eius.

5. Praeterea. Illud quod requiritur in qualibet virtute, non debet poni pars alicuius specialis virtutis. Sed perseverantia requiritur in qualibet virtute: dicitur enim Matth. XXIV. 13. *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Ergo perseverantia non debet poni pars fortitudinis.

6. Praeterea. Macrobius (Lib. I. in somn. Scip. cap. VIII. cir. med.) ponit septem partes fortitudinis, scilicet *magnanimitatem*, *fiduciam*, *securitatem*, *magnificentiam*, *constantiam*, *tolerantiam*, *firmitatem*. Andronicus etiam ponit septem virtutes annexas fortitudini, quae sunt *eupsychia*, *lenia*, *magnanimitas*, *virilitas*, *perseverantia*, *magnificentia*, *andragathia*. Ergo videtur quod insufficienter Tullius partes fortitudinis enumeret.

7. Praeterea. Aristoteles in III. Ethic. (cap. VIII.) ponit quinque partes fortitudinis: quarum prima est *politica*, quae fortiter operatur propter timorem vel exhonorationis, vel poenae: secunda est *militaris*, quae fortiter operatur propter artem, vel experientiam rei bellicae: tertia est *fortitudo* quae fortiter operatur ex passione, praecipue irae: quarta est *fortitudo*, quae fortiter operatur propter consuetudinem victoriae: quinta est *fortitudo* quae fortiter operatur propter inexperientiam periculorum. Has autem fortitudines nulla praedictarum enumerationum continet. Ergo praedictae enumerationes partium fortitudinis videntur esse inconvenientes.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. XLVIII.) alicuius virtutis possunt esse triplices partes, scilicet subiectivae, integrales, potentiales. Fortitudini autem, secundum quod est specialis virtus, non possunt assignari partes subiectivae, eo quod non dividitur in multas vir-

virtutes specie differentes, quia est circa materiam valde specialem.

Assignantur autem ei partes quasi integrales, & potentiales: integrales quidem secundum ea quae oportet concurrere ad actum fortitudinis; potentiales autem, secundum quod ea quae fortitudo observat circa difficillima, scilicet circa pericula mortis, aliquae aliae virtutes observant circa quasdam alias materias minus difficiles: quae quidem virtutes adiunguntur fortitudini, sicut secundariae principali. Est autem, sicut supra dictum est (quaest. cxxiii. art. 3. & 6.) duplex fortitudinis actus, scilicet aggredi, & sustinere. Ad actum autem aggrediendi duo requiruntur. Quorum primum pertinet ad animi praeparationem, ut scilicet aliquis promptum animum habeat ad aggrediendum: & quantum ad hoc ponit Tullius *fiduciam*: unde dicit (loc. cit. in arg. 1.) quod *fiducia est per quam magnis, & honestis in rebus multum ipse animus in se fiduciae certa cum spe collocavit*. Secundum autem pertinet ad operis executionem, ne scilicet aliquis deficiat in executione illorum quae fiducialiter inchoavit: & quantum ad hoc ponit Tullius *magnificentiam*: unde dicit, quod *magnificentia est rerum magnarum, & excelsarum cum animi ampla quadam, & splendida propositione (a) cogitatio, atque administratio*, idest executio; ut scilicet amplo proposito administratio non desit. Haec ergo duo si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis, scilicet ad pericula mortis, erunt quasi partes integrales ipsius, sine quibus fortitudo esse non potest: si autem referantur ad aliquas alias materias, in quibus est minus difficultatis, erunt virtutes distinctae a fortitudine secundum speciem suam; tamen adiungentur ei sicut secundarium principali; sicut *magnificentia* a Philosopho in IV. Ethic. (cap. 11.) ponitur circa magnos sumptus; *magnanimitas* autem, quae videtur idem esse fiduciae, circa magnos honores.

Ad alium autem actum fortitudinis, qui est sustinere, duo requiruntur. Quorum primum est ne difficultate imminentium malorum animus frangatur per tristitiam, & decidat a sua magnitudine: & quantum ad hoc ponit *patientiam*: unde dicit, quod *patientia est honestatis, aut utilitatis causa, rerum arduarum, aut difficilium voluntaria, ac diuturna perpessio*. Aliud autem est ut ex diuturna difficilium passione homo non fatigetur usque ad hoc quod desistat, secundum illud Hebr. xii. 3. *Non fatigemini animis vestris deficientes*: & quantum ad hoc ponit *perseverantiam*: unde dicit, quod *perseverantia est in ratione bene considerata stabilis, & perpetua permansio*. Haec etiam duo si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis, erunt partes quasi integrales ipsius: si autem ad quascumque materias difficiles referantur, erunt virtutes a fortitudine distinctae; & tamen ei adiungentur sicut secundariae principali.

Ad primum ergo dicendum, quod magnificentia circa materiam liberalitatis addit quamdam magnitudinem, quae pertinet ad rationem ardui, quod est obiectum irascibilis, quam principaliter perficit fortitudo: & ex hac parte pertinet ad fortitudinem.

Ad secundum dicendum, quod spes qua quis de Deo confidit, ponitur virtus theologica, ut supra habitum est (quaest. xvii. art. 5. & 1. 2. quaest. lxii. art. 3.) Sed per fiduciam, quae nunc ponitur fortitudinis pars, homo habet spem in seipso, tamen sub Deo.

Ad tertium dicendum, quod quascumque res magnas aggredi, videtur periculosum esse, quia in his deficere est valde nocivum. Unde etiamsi magnificentia, & fiducia circa quaecumque alia magna operanda, vel aggredienda ponantur, habent quamdam affinitatem cum fortitudine ratione periculi imminentis.

Ad quartum dicendum, quod patientia non solum patitur pericula mortis, circa quae est fortitudo, absque superabundanti tristitia, sed etiam quaecumque alia difficilia, sive periculosa: & secundum hoc ponitur virtus adiuncta fortitudini; inquantum autem est circa pericula mortis, est pars integralis ipsius.

Ad quintum dicendum, quod perseverantia, secundum quod dicit continuitatem boni operis usque in finem, circumstantia omnis virtutis esse potest: ponitur autem pars fortitudinis, secundum quod dictum est (in corp. art.)

Ad sextum dicendum, quod Macrobius ponit quatuor praedicta a Tullio posita, scilicet *fiduciam*, *magnificentiam*, *tolerantiam*, quam ponit loco patientiae, & *firmitatem*, quam ponit loco perseverantiae; superaddit autem tria, quorum duo, scilicet *magnanimitas*, & *securitas*, a Tul-

(a) *Ita mss. & editi passim. Theologi, & edit. Patav. ex Tullii textu* agitatio.

a Tullio sub fiducia comprehenduntur. Sed Macrobius magis per specialia distinguit. Nam fiducia importat spem hominis ad magna: spes autem cuiuslibet rei præsupponit appetitum in magna protensum per desiderium, quod pertinet ad magnanimitatem. Dictum est enim supra (1. 2. quæst. xl. art. 7.) quod spes præsupponit amorem, & desiderium rei speratæ. Vel potest melius dici, quod fiducia pertinet ad spei certitudinem; magnanimitas autem ad magnitudinem rei speratæ. Spes autem firma esse non potest, nisi amoveatur contrarium: quandoque enim aliquis, quantum ex seipso est, speraret aliquid; sed spes tollitur propter impedimentum timoris: timor enim quodammodo spei contrariatur, ut supra habitum est (1. 2. quæst. xl. art. 4. ad 1.) Et ideo Macrobius addit securitatem, quæ excludit timorem. Tertium autem addit, scilicet constantiam, quæ sub magnificentia comprehendi potest. Oportet enim in his quæ magnifice aliquis facit, constantem animum habere. Et ideo Tullius ad magnificentiam pertinere dicit non solum administrationem rerum magnarum, sed etiam animi amplam excogitationem ipsarum. Potest etiam constantia ad perseverantiam pertinere, ut perseverans dicatur aliquis ex eo quod non desistit propter diuturnitatem, constans autem ex eo quod non desistit propter quæcumque alia repugnantia. Illa etiam quæ Andronicus ponit, ad eadem pertinere videntur. Ponit enim *perseverantiam*, & *magnificentiam* cum Tullio, & Macrobio, *magnanimitatem* autem cum Macrobio. *Lenia* autem est idem quod patientia, vel tolerantia: dicit enim, quod *lenia est habitus promptus tributus ad conari qualia oportet, & sustinere quæ ratio dicit*. Eupsychia autem, idest bona animositas, idem videtur esse quod securitas: dicit enim, quod est *robur animæ ad perficiendum opera ipsius*. Virilitas autem videtur idem esse quod fiducia: dicit enim, quod *virilitas est habitus per se sufficiens, tributus in his quæ secundum virtutem sunt*. Magnificentiæ autem addit *andragathiam*, quasi virilem bonitatem, quæ apud nos *strenuitas* potest dici. Ad magnificentiam autem pertinet, non solum quod homo consistat in executione magnorum operum, quod pertinet ad constantiam, sed etiam cum quadam virili prudentia, & solicitudine ea exequatur, quod pertinet ad andragathiam, sive strenuitatem: unde dicit, quod andragathia *est viri virtus adinventiva communicabilium operum*. Et sic patet quod omnes huiusmodi partes ad quatuor principales reducuntur, quas Tullius ponit.

Ad septimum dicendum, quod illa quinque quæ ponit Aristoteles, deficiunt a vera ratione virtutis: quia etsi conveniant in actu fortitudinis, differunt tamen in motivo, ut supra habitum est (quæst. cxxIII. art. 1. ad 2.) Et ideo non ponuntur partes fortitudinis, sed quidam fortitudinis modi.

QUAESTIO CXXIX.

De magnanimitate,

in octo articulos divisa.

DEinde considerandum est de singulis fortitudinis partibus, ita tamen quod sub quatuor principalibus, quas Tullius ponit, alias comprehendamus, nisi quod magnanimitatem, de qua etiam Aristoteles tractat, loco fiduciæ ponemus.

Primo ergo considerandum erit de magnanimitate; secundo de magnificentia; tertio de patientia; quarto de perseverantia.

Circa primum primo considerandum est de magnanimitate; secundo de vitiis oppositis.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, utrum magnanimitas sit circa honores.

Secundo, utrum magnanimitas sit solum circa magnos honores.

Tertio, utrum sit virtus.

Quarto, utrum sit virtus specialis.

Quinto, utrum sit pars fortitudinis.

Sexto, quomodo se habeat ad fiduciam.

Septimo, quomodo se habeat ad securitatem.

Octavo, quomodo se habeat ab bona fortunæ.

AR-

ARTICULUS I. 643

Utrum magnanimitas sit circa honores.

Sup. quæst. XXVIII. *& infra præsenti quæst. art.* 4. *&* 8. *& quæst.* CXXXI. *art.* 2. *cor. &* III. *dist.* XXVI. *quæst.* II. *art.* 2. *ad* 4. *& dist.* XXXIII. *quæst.* III. *art.* 3. *quæst.* I. *cor. & ad* 2. *& dist.* XXXIV. *quæst.* I. *art.* 2. *cor.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod magnanimitas non sit circa honores. Magnanimitas enim est in irascibili: quod ex ipso nomine patet: nam magnanimitas dicitur quasi magnitudo animi. Animus autem pro vi irascibili ponitur, ut patet in III. de Anima (tex. 42.) ubi Philosophus dicit, quod *in sensitivo appetitu est desiderium, & animus*, idest concupiscibilis, & irascibilis. Sed honor est quoddam bonum concupiscibile, cum sit præmium virtutis. Ergo videtur quod magnanimitas non sit circa honores.

2. Præterea. Magnanimitas, cum sit virtus moralis, oportet quod sit circa passiones, vel operationes. Non autem est circa operationes, quia sic esset pars iustitiæ: & sic relinquitur quod sit circa passiones. Honor autem non est passio. Ergo magnanimitas non est circa honores.

3. Præterea. Ratio magnanimitatis videtur pertinere magis ad prosecutionem quam ad fugam: dicitur enim magnanimus, quia ad magna tendit. Sed virtuosi non laudantur ex hoc quod cupiunt honores, sed magis ex eo quod eos fugiunt. Ergo magnanimitas non est circa honores.

Sed contra est quod Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. III.) quod *magnanimitas est circa honores, & inhonorationes.*

Respondeo dicendum, quod magnanimitas ex suo nomine importat quamdam extensionem animi ad magna. Consideratur autem habitudo virtutis ad duo: primo ad materiam circa quam operatur; alio modo ad actum proprium, qui consistit in debito usu talis materiæ. Et quia habitus virtutis principaliter ex actu determinatur, ex hoc principaliter dicitur aliquis magnanimus, quia habet animum ad aliquem magnum actum.

Aliquis autem actus potest dici dupliciter magnus: uno modo secundum proportionem; alio modo absolute. Magnus quidem potest dici actus secundum proportionem, etiam qui consistit in usu alicuius rei parvæ, vel mediocris, puta si aliquis illa re optime utatur; sed simpliciter, & absolute magnus actus est qui consistit in optimo usu rei maximæ.

Res autem quæ in usum hominis veniunt, sunt res exteriores: inter quas simpliciter maximum est honor: tum quia propinquissimum est virtuti, utpote testificatio quædam existens de virtute alicuius, ut supra habitum est (quæst. CIII. art. 1. & 2.) tum etiam quia Deo, & optimis exhibetur: tum etiam quia homines propter honorem consequendum, & vituperium vitandum, alia omnia postponunt. Sic autem dicitur aliquis magnanimus ex his quæ sunt magna absolute, & simpliciter, sicut dicitur aliquis fortis ex his quæ sunt difficilia simpliciter. Et ideo consequens est quod magnanimitas consistat circa honores.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum, vel malum, absolute quidem considerata pertinent ad concupiscibilem; sed inquantum additur ratio ardui, sic pertinent ad irascibilem: & hoc modo honorem respicit magnanimitas, inquantum scilicet honor habet rationem magni, vel ardui.

Ad secundum dicendum, quod honor etsi non sit passio, vel operatio, est tamen alicuius passionis obiectum, scilicet spei, quæ tendit in bonum arduum. Et ideo magnanimitas est quidem immediate circa passionem spei, mediate autem circa honorem, sicut circa obiectum spei; sicut & de fortitudine supra dictum est (quæst. CXXIII. art. 4. & 5.) quod est circa pericula mortis, inquantum sunt obiectum timoris, & audaciæ.

Ad tertium dicendum, quod illi qui contemnunt honores hoc modo quod pro eis adipiscendis nil inconveniens faciunt, nec eos nimis appretiantur, laudabiles sunt. Si quis autem hoc modo contemneret honores, quod non curaret facere ea quæ sunt digna honore, hoc vituperabile esset. Et hoc modo magnanimitas est circa honores, ut videlicet studeat facere ea quæ sunt honore digna, non tamen sic ut pro magno æstimet humanum honorem.

AR-

Digitized by Google

ARTICULUS II. 644

Utrum magnanimitas de sui ratione habeat quod sit circa magnum honorem.

Sup. quæst. lx. *art.* 3. *cor. & inf. præsenti quæst. art.* 4. *ad* 1. *& quæst.* cxxx. *art.* 2. *ad* 2. *&* III. *dist.* ix. *quæst.* 1. *art.* 1. *quæst.* 2. *cor. & quæst.* 3. *ad* 3. *& dist.* xxxiv. *quæst.* 1. *art.* 2. *corp.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod magnanimitas de sui ratione non habeat quod sit circa magnum honorem. Propria enim materia magnanimitatis est honor, ut dictum est (art. præc.) Sed magnum, & parvum accidunt honori. Ergo de ratione magnanimitatis non est quod sit circa magnum honorem.

2. Præterea. Sicut magnanimitas est circa honores, ita mansuetudo est circa iras. Sed non est de ratione mansuetudinis quod sit circa iras magnas, vel parvas. Ergo etiam non est de ratione magnanimitatis quod sit circa magnos honores.

3. Præterea. Parvus honor minus distat a magno honore quam exhonoratio. Sed magnanimitas bene se habet circa exhonorationes. Ergo etiam circa parvos honores. Non ergo est solum circa honores magnos.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. VII.) quod magnanimitas est circa magnos honores.

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum in VII. Physic. (tex. 17. & 18.), virtus est perfectio quædam; & intelligitur esse perfectio potentiæ, ad cuius ultimum pertinet, ut patet in I. de cælo (tex. 116.) Perfectio autem potentiæ non attenditur in qualicumque operatione, sed in operatione quæ habet aliquam magnitudinem, aut difficultatem. Quælibet enim potentia quantumcumque imperfecta, potest in aliquam operationem modicam, & debilem. Et ideo ad rationem virtutis pertinet ut sit circa difficile, & bonum, ut dicitur in II. Ethic. (cap. III. in fi.)

Difficile autem, & magnum (quæ ad idem pertinent) in actu virtutis potest attendi dupliciter. Uno modo ex parte rationis, inquantum scilicet difficile est medium rationis adinvenire, & in aliqua materia statuere: & ista difficultas solum invenitur in actu virtutum intellectualium, & etiam in actu iustitiæ. Alia autem difficultas est ex parte materiæ, quæ de se repugnantiam habere potest ad modum rationis, qui est circa eam ponendus: & ista difficultas præcipue attenditur in aliis virtutibus moralibus, quæ sunt circa passiones: quia passiones pugnant contra rationem, ut Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. (part. IV. lect. 20. & 21.)

Circa quas considerandum est, quod quædam passiones sunt quæ habent magnam vim resistendi rationi, principaliter ex parte passionis; quædam vero principaliter ex parte rerum quæ sunt obiecta passionum. Passiones autem non habent magnam vim repugnandi rationi, nisi fuerint vehementes, eo quod appetitus sensitivus, in quo sunt passiones, naturaliter subditur rationi. Et ideo virtutes quæ sunt circa huiusmodi passiones, non ponuntur nisi circa id quod est magnum in illis passionibus; sicut fortitudo est circa maximos timores, & audacias; temperantia autem circa maximarum delectationum concupiscentias; & similiter mansuetudo est circa maximas iras. Passiones autem quædam habent magnam vim repugnandi rationi ex ipsis rebus exterioribus, quæ sunt passionum obiecta, sicut amor, vel cupiditas pecuniæ, sive honoris. Et in his oportet esse virtutem non solum circa id quod est maximum in eis, sed etiam circa mediocria, vel minora: quia res exterius existentes, etiamsi sint parvæ, sunt multum appetibiles, utpote necessariæ ad vitam hominis. Et ideo circa appetitum pecuniarum sunt duæ virtutes: una quidem circa mediocres, vel moderatas, scilicet liberalitas; alia autem circa pecunias magnas, scilicet magnificentia.

Similiter etiam & circa honores sunt duæ virtutes. Una quidem circa mediocres honores, quæ innominata est; nominatur tamen ex suis extremis, quæ sunt *philotimia*, idest amor honoris; & *aphilotimia*, idest sine amore honoris: laudatur enim quandoque qui amat honorem, quandoque autem qui non curat de honore, prout scilicet utrumque moderate fieri potest. Circa magnos autem honores est *magnanimitas*. Et ideo dicendum est, quod propria materia magnanimitatis est magnus honor; & ad ea tendit magnanimus quæ sunt magno honore digna.

Ad primum ergo dicendum, quod magnum, & parvum per accidens se habent ad honorem secundum se consideratum;

sed

ſed magnam differentiam faciunt, ſecundum quod comparantur ad rationem, cuius modum in uſu honoris obſervari oportet, qui multo difficilius obſervatur in magnis honoribus quam in parvis.

Ad ſecundum dicendum, quod in ira, & in aliis materiis non habet difficultatem notabilem niſi illud quod eſt maximum, circa quod ſolum oportet eſſe virtutem. Alia autem eſt ratio de divitiis, & honoribus, quæ ſunt res extra animam exiſtentes.

Ad tertium dicendum, quod ille qui bene magnis utitur, multo magis poteſt bene uti parvis. Magnanimus ergo intendit magnos honores, ſicut quibus eſt dignus, vel etiam ſicut minores his quibus eſt dignus, quia ſcilicet virtus non poteſt ſufficienter honorari ab homine, cui debetur honor a Deo. Et ideo non extollitur ex magnis honoribus, quia non reputat eos ſupra ſe, ſed magis eos contemnit; & multo magis moderatos, aut parvos. Et ſimiliter etiam dehonorationibus non frangitur, ſed eas contemnit, utpote quas reputat ſibi indigne afferri.

ARTICULUS III. 645

Utrum magnanimitas ſit virtus.

Inf. quæſt. CXXX. *art.* 2. *& II. diſt.* XLII. *quæſt.* II. *art.* 4. *cor. & IV. diſt.* XXXIII. *quæſt.* III. *art.* 2. *ad* 1. *& mal. quæſt.* VIII. *art.* 2. *corp.*

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod magnanimitas non ſit virtus. Omnis enim virtus moralis in medio conſiſtit. Sed magnanimitas non conſiſtit in medio, ſed in maximo: quia magnanimus *maximis dignificat ſeipſum*, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. III.) Ergo magnanimitas non eſt virtus.

2. Præterea. Qui unam virtutem habet, habet omnes, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. LXV. art. 1.) Sed aliquis poteſt habere aliquam virtutem non habens magnanimitatem: dicit enim Philoſophus in IV. Ethic. (cap. III. circa princ.) quod *qui eſt parvis dignus, & his dignificat ſeipſum, temperatus eſt, magnanimus autem non*. Ergo magnanimitas non eſt virtus.

3. Præterea. *Virtus eſt bona qualitas mentis*, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. LV. art. 4.) Sed magnanimitas habet quaſdam corporales diſpoſitiones: dicit enim Philoſophus in IV. Ethic. (cap. III. a med.) quod *motus lentus magnanimi videtur, & vox gravis, & locutio ſtabilis*. Ergo magnanimitas non eſt virtus.

4. Præterea. Nulla virtus opponitur alteri virtuti. Sed magnanimitas opponitur humilitati: nam *magnanimus ſe dignum reputat magnis, & alios contemnit*, ut dicitur in IV. Ethic. (loc. cit.) Ergo magnanimitas non eſt virtus.

5. Præterea. Cuiuslibet virtutis proprietates ſunt laudabiles. Sed magnanimitas habet quaſdam proprietates vituperabiles: primo quidem quia magnanimus non eſt memor beneficiorum; ſecundo quia eſt otioſus, & tardus; tertio quia utitur ironia ad multos; quarto quia non poteſt aliis convivere; quinto quia magis poſſidet infructuoſa quam fructuoſa. Ergo magnanimitas non eſt virtus.

Sed contra eſt quod in laudem quorumdam dicitur II. Machab. XIV. 18. *Nicanor audiens virtutem comitum Iudæ, & animi magnitudinem, quam pro patriæ certaminibus habebant, ſanguine iudicium facere metuebat*. Laudabilia autem ſunt ſolum virtutum opera. Ergo magnanimitas, ad quam pertinet magnum animum habere, eſt virtus.

Reſpondeo dicendum, quod ad rationem virtutis humanæ pertinet ut in rebus humanis bonum rationis ſervetur, quod eſt proprium hominis bonum. Inter ceteras autem res humanas exteriores, honores præcipuum locum tenent, ſicut dictum eſt (art. 1. hu. quæſt. & 1. 2. quæſt. II. art. 2. arg. 3.) Et ideo magnanimitas, quæ modum rationis ponit circa magnos honores, eſt virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut etiam Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. III. parum a princ.) *magnanimus eſt quidem magnitudine extremus*, inquantum ſcilicet ad maxima tendit; *eo autem quod ut oportet, medius*, quia videlicet ad ea quæ ſunt maxima, ſecundum rationem tendit: *eo enim quod eſt ſecundum dignitatem, ſeipſum dignificat*, ut ibidem dicitur, quia ſcilicet ſe non extendit ad maiora quam dignus eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod connexio virtutum non eſt intelligenda ſecundum actus, ut ſcilicet cuilibet competat habere actus omnium virtutum. Unde actus magnanimitatis non competit cuilibet virtuoſo, ſed ſolum magnis. Sed ſecundum principia virtutum, quæ ſunt prudentia, & gratia, omnes virtutes ſunt connexæ ſecundum habitus ſimul in anima

ma existentes vel in actu, vel in propinqua dispositione. Et sic potest aliquis cui non competit actus magnanimitatis, habere habitum magnanimitatis, per quem scilicet disponitur ad talem actum exequendum, si sibi secundum statum suum competeret.

Ad tertium dicendum, quod corporales motus diversificantur secundum diversas animæ apprehensiones, & affectiones. Et secundum hoc contingit quod ad magnanimitatem consequuntur quædam accidentia determinata circa motus corporales. Velocitas enim motus provenit ex eo quod homo ad multa intendit quæ explere festinat. Sed magnanimus intendit solum ad magna, quæ pauca sunt, quæ etiam indigent magna attentione: & ideo habet motum tardum. Similiter etiam acuitas vocis, & velocitas præcipue competit his qui de quibuslibet contendere volunt: quod non pertinet ad magnanimos, qui non intromittunt se nisi de magnis. Et sicut prædictæ dispositiones corporalium motuum conveniunt magnanimis secundum modum affectionis eorum; ita etiam in his qui sunt naturaliter dispositi ad magnanimitatem, tales conditiones naturaliter inveniuntur.

Ad quartum dicendum, quod in homine invenitur aliquid magnum, quod ex dono Dei possidet; & aliquis defectus, qui competit ei ex infirmitate naturæ. Magnanimitas ergo facit quod homo se magnis dignificet secundum considerationem donorum quæ possidet ex Deo; sicut si habet magnam virtutem animi, magnanimitatis facit quod ad perfecta opera virtutis tendat: & similiter est dicendum de usu cuiuslibet alterius boni, puta scientiæ, vel exterioris fortunæ. Humilitas autem facit quod homo seipsum parvipendat secundum considerationem proprii defectus. Similiter etiam magnanimitas contemnit alios, secundum quod deficiunt a donis Dei: non enim tantum alios appretiatur quod pro eis aliquid indecens faciat. Sed humilitas alios honorat, & superiores æstimat, inquantum in eis aliquid inspicit de donis Dei. Unde dicitur in Psal. XIV. 4. de viro iusto: *Ad nihilum deductus est in conspectu eius malignus*, quod pertinet ad contemptum magnanimi; *timentes autem Dominum glorificat*, quod pertinet ad honorationem humilis. Et sic patet quod magnanimitas, & humilitas non sunt contraria, quamvis in contraria tendere videantur, quia procedunt secundum diversas considerationes.

Ad quintum dicendum, quod proprietates illæ secundum quod ad magnanimum pertinent, non sunt vituperabiles, sed superexcedenter laudabiles. Quod enim primo dicitur, quod magnanimus non habet in memoria eos a quibus beneficia recipit, intelligendum est quantum ad hoc quod non est sibi delectabile quod ab aliquibus beneficia recipiat, quin eis maiora recompenset: quod pertinet ad perfectionem gratitudinis, in cuius actu vult superexcellere, sicut & in actibus aliarum virtutum. Similiter etiam secundo dicitur, quod est otiosus, & tardus; non quia deficiat ab operando ea quæ sibi conveniunt, sed quia non ingerit se quibuscumque operibus, sed solum magnis, qualia decent eum. Dicitur etiam tertio, quod utitur ironia, non secundum quod opponitur veritati, ut scilicet dicat de se aliqua vilia, quæ non sunt, vel neget aliqua magna, quæ sunt; sed quia non totam magnitudinem suam monstrat, maxime quantum ad inferiorum multitudinem: quia, sicut etiam Philosophus ibidem dicit (sc. Lib. IV. Ethic. cap. III.) *ad magnanimum pertinet magnum esse ad eos qui in dignitate, & bonis fortunæ sunt, ad medios autem moderatum*. Quarto etiam dicitur, quod ad alios non potest convivere, scilicet familiariter, nisi ad amicos: quia omnino vitat adulationem, & simulationem, quæ pertinent ad animi parvitatem. Convivit tamen omnibus, & magnis, & parvis, secundum quod oportet, ut dictum est (in resp. ad I.) Quinto etiam dicitur, quod vult habere magis infructuosa, non quæcumque, sed bona, idest honesta: nam in omnibus præponit honesta utilibus, tamquam maiora: utilia enim quæruntur ad subveniendum alicui defectui, qui magnanimitati repugnat.

A R-

ARTICULUS IV. 646

Utrum magnanimitas sit virtus specialis.

Inf. art. 5. *ad* 2. *& quæst.* CXXXIV. *art.* 2. *ad* 2. *& II. dist.* XLII. *quæst.* II. *art.* 4. *co. & III. dist.* IX. *quæst.* I. *art.* I. *quæst.* 2. *cor. & dist.* XXXIII. *quæst.* III. *art.* 3. *quæst.* 4. *cor. & ad* I. *& IV. dist.* XIV. *quæst.* I. *art.* I. *quæst.* 3. *ad* 2. *& dist.* XVI. *quæst.* IV. *art.* I. *quæst.* 2. *ad* 2. *& mal. quæst.* VIII. *art.* 2. *ad* I.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod magnanimitas non sit specialis virtus. Nulla enim specialis virtus operatur in omnibus virtutibus. Sed Philosophus in IV. Ethic. (cap. III. ante med.) dicit, quod *ad magnanimum pertinet quod est in unaquaque virtute magnum*. Ergo magnanimitas non est specialis virtus.

2. Præterea. Nulli speciali virtuti attribuuntur actus diversarum virtutum. Sed magnanimo attribuuntur diversarum virtutum actus: dicitur enim in IV. Ethic. (loc. cit.) quod *ad magnanimum pertinet non fugere commonentem* (quod est actus prudentiæ) *neque facere iniusta* (quod est actus iustitiæ) & quod *est promptus ad benefaciendum* (quod est actus caritatis) & quod *ministrat prompte* (quod est actus liberalitatis) & quod *est veridicus* (quod est actus veritatis) & quod *non est planctivus* (quod est actus patientiæ.) Ergo magnanimitas non est specialis virtus.

3. Præterea. Quælibet virtus est quidam specialis ornatus animæ, secundum illud Isaiæ lxI. 10. *Induit me Dominus vestimentis salutis*: & postea subdit: *Quasi sponsam ornatam monilibus suis*. Sed magnanimitas est ornatus omnium virtutum, ut dicitur in IV. Ethic. (loc. cit.) Ergo magnanimitas est virtus generalis.

Sed contra est quod Philosophus in II. Ethic. (cap. VII.) distinguit eam contra alias virtutes.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. CXXIII. art. 2.) ad specialem virtutem pertinet quod modum rationis in aliqua determinata materia ponat. Magnanimitas autem ponit modum rationis circa determinatam materiam, scilicet circa honores, ut supra dictum est (art. I. & 2. hu. quæst.) Honor autem secundum se consideratus, est quoddam speciale bonum: & secundum hoc magnanimitas secundum se considerata, est specialis quædam virtus.

Sed quia honor est cuiuslibet virtutis præmium, ut ex supra dictis patet (quæst. CIII. art. I. ad 2.) ideo ex consequenti, ratione suæ materiæ, respicit omnes virtutes.

Ad primum ergo dicendum, quod magnanimitas non est circa honorem quemcumque, sed circa magnum honorem. Sicut autem honor debetur virtuti, ita & magnus honor debetur magno operi virtutis. Et inde est quod magnanimus intendit magna operari in qualibet virtute, inquantum scilicet tendit ad ea quæ sunt digna magno honore.

Ad secundum dicendum, quod quia magnanimus tendit ad magna, consequens est quod ad illa præcipue tendat quæ important aliquam excellentiam, & illa fugiat quæ pertinent ad defectum. Pertinet autem ad quamdam excellentiam quod aliquis benefaciat, & quod sit communicativus, & plurium retributivus. Et ideo ad ista promptum se exhibet, inquantum habent rationem cuiusdam excellentiæ, non autem secundum eam rationem qua sunt actus aliarum virtutum. Ad defectum autem pertinet quod aliquis intantum magnipendat aliqua exteriora bona, vel mala, quod pro eis a iustitia, vel quacumque virtute recedat, & declinet. Similiter etiam ad defectum pertinet omnis occultatio veritatis, quia videtur ex timore procedere. Quod etiam aliquis sit planctivus, ad defectum pertinet, quia per hoc videtur animus exterioribus malis succumbere. Et ideo hæc, & similia vitat magnanimus secundum quamdam specialem rationem scilicet tamquam contraria excellentiæ, vel magnitudini.

Ad tertium dicendum, quod quælibet virtus habet quemdam decorem, sive ornatum ex sua specie, qui est proprius unicuique virtuti; sed superadditur alius ornatus ex ipsa magnitudine operis virtuosi per magnanimitatem, quæ omnes virtutes maiores facit, ut dicitur in IV. Ethicor. (cap. III.)

ARTICULUS V. 647

Utrum magnanimitas sit pars fortitudinis.

Sup. quæst. CXXVIII. *& locis ibid. notatis.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod magnanimitas non sit pars fortitudinis. Idem enim non est pars sui ipsius. Sed magnanimitas videtur idem esse fortitudini: dicit enim Seneca in Lib. de quatuor virtutibus (cap. de magnanim. in princ.) *Magnanimitas, quæ & fortitudo dicitur, si insit animo tuo, cum fiducia magna vives:* & Tullius dicit in I. de offic. (in tit. *Fortitudinem, si ab honestate recedat &c.*) *Viros fortes, magnanimos eosdem esse volumus, veritatis amicos, minimeque fallaces.* Ergo magnanimitas non est pars fortitudinis.

2. Præterea. Philosophus in IV. Ethic. (cap. III. a med.) dicit, quod *magnanimus non est philokindynos*, idest amator periculi. Ad fortem autem pertinet se exponere periculis. Ergo magnanimitas non convenit cum fortitudine, ut possit dici pars eius.

3. Præterea. Magnanimitas respicit magnum in bonis sperandis; fortitudo autem respicit magnum in malis timendis, vel audendis. Sed bonum est principalius quam malum. Ergo magnanimitas est principalior virtus quam fortitudo. Non ergo est pars eius.

Sed contra est quod Macrobius (Lib. I. in somn. Scip. cap. VIII.) & Andronicus ponunt magnanimitatem fortitudinis partem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. LXI. art. 3.) principalis virtus est ad quam pertinet aliquem generalem modum virtutis constituere in aliqua materia principali. Inter alios autem generales modos virtutis unus est firmitas animi: quia *firmiter se habere requiritur in omni virtute*, ut dicitur in II. Eth. (cap. IV.) Præcipue tamen laudatur hoc in virtutibus quæ in aliquod arduum tendunt, in quibus difficillimum est firmitatem servare. Et ideo quanto difficilius est in aliquo arduo firmiter se habere, tanto principalior est virtus quæ circa illud firmitatem præstat animo.

Difficilius autem est firmiter se habere in periculis mortis, in quibus confirmat animum fortitudo, quam in maximis bonis sperandis, vel adipiscendis, ad quæ confirmat animum magnanimitas: quia sicut homo maxime diligit vitam suam, ita maxime refugit mortis pericula. Sic ergo patet quod magnanimitas convenit cum fortitudine, inquantum confirmat animum circa aliquid arduum; deficit autem ab ea in hoc quod confirmat animum in eo circa quod facilius est firmitatem servare. Unde magnanimitas ponitur pars fortitudinis, quia adiungitur ei sicut secundaria principali.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. I. cir. med. & cap. III. in fin.) *carere malo accipitur in ratione boni*: unde & non superari ab aliquo gravi malo, puta a periculis mortis, accipitur quodammodo pro eo quod est attingere ad magnum bonum: quorum primum pertinet ad fortitudinem, sed secundum ad magnanimitatem: & secundum hoc fortitudo, & magnanimitas pro eodem accipi possunt. Quia tamen alia ratio difficultatis est in utroque prædictorum, ideo proprie loquendo magnanimitas a Philosopho (Lib. II. Ethic. cap. VII.) ponitur alia virtus a fortitudine.

Ad secundum dicendum, quod amator periculi dicitur qui indifferenter se periculis exponit: quod videtur pertinere ad eum qui indifferenter multa quasi magna existimat; quod est contra rationem magnanimi: nullus enim videtur pro aliquo se periculis exponere, nisi illud magnum existimet. Sed pro his quæ vere sunt magna, magnanimus promptissime se periculis exponit: quia operatur magnum in actu fortitudinis, sicut in actibus aliarum virtutum. Unde & Philosophus ibidem dicit, quod *magnanimus non est mikrokindinos*, idest pro parvis periclitans, sed *est megalokindynos*, idest pro magnis periclitans. Et Seneca dicit in Libro de quatuor virtutibus (cap. de magnanim. in fin.) *Eris magnanimus, si pericula nec appetas ut temerarius, nec formides ut timidus. Nam nil timidum facit animum, nisi reprehensibiles vitæ conscientia.*

Ad tertium dicendum, quod malum, inquantum huiusmodi, fugiendum est: quod autem contra ipsum sit persistendum, est per accidens, idest inquantum oportet sustinere mala ad conservationem bonorum. Sed bonum de se est appetendum; & quod ab eo refugiatur, non est nisi per accidens, inquantum scilicet existimatur excedere facultatem

desi-

Digitized by Google

desiderantis. Semper autem quod per se est, potius est quam illud quod est per accidens. Et ideo magis repugnat firmitati animi arduum in malis quam arduum in bonis. Et ideo principalior est virtus fortitudinis quam magnanimitatis. Licet enim bonum sit simpliciter principalius quam malum, malum tamen est principalius quantum ad hoc.

ARTICULUS VI. 648

Utrum fiducia pertineat ad magnanimitatem.

Sup. quæst. CXXVIII. & *III. dist.* XXXIII. *quæst.* III. *art.* 3. *quæst.* 1. *cor.*

AD sextum sic proceditur. Videtur quod fiducia non pertineat ad magnanimitatem. Potest enim aliquis habere fiduciam non solum de seipso, sed etiam de alio, secundum illud II. ad Corinth. III. 4. *Fiduciam autem talem habemus per Christum Iesum ad Deum, non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis*. Sed hoc videtur esse contra rationem magnanimitatis. Ergo fiducia ad magnanimitatem non pertinet.

2. Præterea. Fiducia videtur esse timori opposita, secundum illud Isa. XII. 2. *Fiducialiter agam, & non timebo*. Sed carere timore magis pertinet ad fortitudinem. Ergo & fiducia magis ad fortitudinem pertinet quam ad magnanimitatem.

3. Præterea. Præmium non debetur nisi virtuti. Sed fiduciæ debetur præmium: dicitur enim ad Hebr. III. 6. quod *nos sumus domus Christi, si fiduciam, & gloriam spei usque in finem firmam retineamus*. Ergo fiducia est quædam virtus distincta a magnanimitate: quod etiam videtur per hoc quod Macrobius (Lib. I. in somn. Scip. cap. VIII.) eam magnanimitati condividit.

Sed contra est quod Tullius in sua Rhetor. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) videtur ponere fiduciam loco magnanimitatis, ut supra dictum est (quæst. præc. ad 6. & in divis. hu. quæst.)

Respondeo dicendum, quod nomen fiduciæ ex fide assumptum esse videtur. Ad fidem autem pertinet aliquid, & alicui credere. Pertinet autem fiducia ad spem, secundum illud Iob XI. 18. *Habebis fiduciam proposita tibi spe*. Et ideo nomen fiduciæ hoc principaliter significare videtur quod aliquis spem concipiat ex hoc quod credit verbis alicuius auxilium promittentis.

Sed quia fides dicitur etiam opinio vehemens, contingit autem aliquid vehementer opinari non solum ex eo quod est ab alio dictum, sed etiam ex hoc quod est in alio consideratum; inde est quod fiducia etiam potest dici, qua aliquis spem alicuius rei concipit ex aliquo considerato: quandoque quidem in seipso, puta cum aliquis videns se sanum, confidit se diu victurum; quandoque autem in alio, puta cum aliquis considerans alium amicum suum esse, & potentem, fiduciam habet adiuvari ab eo.

Dictum est autem supra (art. 1. hu. quæst. ad 2.) quod magnanimitas proprie est circa spem alicuius ardui. Et ideo quia fiducia importat quoddam robur spei proveniens ex aliqua consideratione, quæ facit vehementem opinionem de bono assequendo, inde est quod fiducia ad magnanimitatem pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. III. ad fin.) *ad magnanimum pertinet nullo indigere*, quia hoc deficientis est. Hoc tamen debet intelligi secundum modum humanum: unde addit *vel vix*. Hoc est enim supra hominem ut omnino nullo indigeat. Indiget enim omnis homo primo quidem divino auxilio, secundo autem etiam auxilio humano: quia homo est naturaliter animal sociale, eo quod sibi non sufficit ad vitam. Inquantum ergo indiget aliis, sic ad magnanimum pertinet ut habeat fiduciam de aliis: quia hoc etiam ad excellentiam hominis pertinet quod habeat alios in promptu qui eum possint iuvare. Inquantum autem ipse aliquid potest, intantum ad magnanimitatem pertinet fiducia quam habet de seipso.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. XXIII. ar. 2. & quæst. XL. art. 4.) cum de passionibus ageretur, spes quidem directe opponitur desperationi, quæ est circa idem obiectum, scilicet circa bonum; sed secundum obiectorum contrarietatem opponitur timori, cuius obiectum est malum. Fiducia autem quoddam robur spei importat: & ideo opponitur timori, sicut & spes. Sed quia fortitudo proprie firmat hominem circa mala, magnanimitas autem circa prosecutionem bonorum, inde est quod fiducia magis proprie pertinet ad magnanimitatem quam ad fortitudinem. Sed quia spes causat audaciam,

Digitized by Google

quæ pertinet ad fortitudinem, inde est quod fiducia ex consequenti ad fortitudinem pertinet.

Ad tertium dicendum, quod fiducia, ut dictum est (in cor. art.) importat quemdam modum spei: est enim fiducia spes roborata ex aliqua firma opinione. Modus autem adhibitus alicui affectioni potest pertinere ad commendationem ipsius actus, ut ex hoc sit meritorius; non tamen ex hoc determinatur ad speciem virtutis, sed ex materia. Et ideo fiducia non potest, proprie loquendo, nominare aliquam virtutem, sed potest nominare conditionem virtutis: & propter hoc numeratur inter partes fortitudinis, non quasi virtus adiuncta, nisi secundum quod accipitur pro magnanimitate a Tullio (loc. cit. in arg. *Sed cont.*) sed sicut pars integralis, ut dictum est (quæst. præc.)

ARTICULUS VII. 649

Utrum securitas ad magnanimitatem pertineat.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod securitas ad magnanimitatem non pertineat. Securitas enim, ut supra habitum est (quæst. præc. ad 6.) importat quietem quamdam a perturbatione timoris. Sed hoc maxime facit fortitudo. Ergo securitas videtur idem esse quod fortitudo. Sed fortitudo non pertinet ad magnanimitatem, sed potius e converso. Ergo neque securitas ad magnanimitatem pertinet.

2. Præterea. Isidorus dicit in Lib. X. Etymol. (ad lit. *S.*) quod *securus dicitur quasi sine cura*. Sed hoc videtur esse contra virtutem, quæ curam habet de rebus honestis, secundum illud Apostoli II. ad Timoth. II. 15. *Solicite cura teipsum probabilem exhibere Deo*. Ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, quæ operatur magnum in omnibus virtutibus.

3. Præterea. Non est idem virtus, & virtutis præmium. Sed securitas ponitur virtutis præmium, ut patet Iob XI. 14. *Si iniquitatem, quæ est in manu tua, abstuleris .... defossus securus dormies*. Ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, neque ad aliam virtutem, sicut pars eius.

Sed contra est quod Tullius dicit in I. de officiis (in tit. *Magnanim. in duobus sita est*) quod *ad magnanimum pertinet neque perturbationi animi, neque homini, neque fortunæ succumbere*. Sed in hoc consistit hominis securitas. Ergo securitas ad magnanimitatem pertinet.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in II. suæ Rethoricæ (cap. V. a med.) *timor facit homines consiliativos*, inquantum scilicet curam habent, qualiter possint evadere ea quæ timent. Securitas autem dicitur per remotionem huius curæ, quam timor ingerit: & ideo securitas importat quamdam perfectam quietem animi a timore, sicut fiducia importat quoddam robur spei. Sicut autem spes directe pertinet ad magnanimitatem, ita timor directe pertinet ad fortitudinem. Et ideo sicut fiducia immediate pertinet ad magnanimitatem, ita securitas immediate pertinet ad fortitudinem.

Considerandum tamen est, quod sicut spes est causa audaciæ, ita timor est causa desperationis, ut supra habitum est (1. 2. quæst. XLV. art. 2.) cum de passionibus ageretur. Et ideo sicut fiducia ex consequenti pertinet ad fortitudinem, inquantum utitur audacia; ita & securitas ex consequenti pertinet ad magnanimitatem, inquantum repellit desperationem.

Ad primum ergo dicendum, quod fortitudo non præcipue laudatur ex hoc quod non timeat, quod pertinet ad securitatem, sed inquantum importat firmitatem quamdam in passionibus. Unde securitas non est idem quod fortitudo, sed est quædam conditio eius.

Ad secundum dicendum, quod non quælibet securitas est laudabilis, sed quando deponit aliquis curam, prout debet, & in quibus timere non oportet: & hoc modo est conditio fortitudinis, & magnanimitatis.

Ad tertium dicendum, quod in virtutibus est quædam similitudo, & participatio futuræ beatitudinis, ut supra habitum est (1. 2. quæst. V. art. 3. & 7.) Et ideo nihil prohibet securitatem quamdam esse conditionem alicuius virtutis, quamvis perfecta securitas ad præmium virtutis pertineat.

AR-

ARTICULUS VIII. 650

Utrum bona fortunæ conferant ad magnanimitatem.

AD octavum ſic proceditur. Videtur quod bona fortunæ non conferant ad magnanimitatem. Quia, ut Seneca dicit in Lib. I. de ira (cap. IX. & Lib. de vita beata cap. XVI.) *virtus ſibi ſufficiens eſt*. Sed magnanimitas facit omnes virtutes magnas, ut dictum eſt (art. 4. hu. quæſt. ad 3.) Ergo bona fortunæ non conferunt ad magnanimitatem.

2. Præterea. Nullus virtuoſus contemnit ea quibus iuvatur. Sed magnanimus contemnit ea quæ pertinent ad exteriorem fortunam: dicit enim Tullius in Lib. I. de offic. (in tit. *Magnanimit. in duob. potiſs. ſita*) quod *magnus animus in externarum rerum deſpicientia commendatur*. Ergo magnanimitas non adiuvatur a bonis fortunæ.

3. Præterea. Ibidem Tullius ſubdit, quod *ad magnum animum pertinet, ea quæ videntur acerba, ita ferre, ut nihil a ſtatu naturæ diſcedat, nihil a dignitate ſapientis*: & Ariſtoteles dicit in IV. Ethic. (cap. III. ante med.) quod *magnanimus in infortuniis non eſt triſtis*. Sed acerba, & infortunia opponuntur bonis fortunæ: quilibet enim triſtatur de ſubtractione eorum quibus iuvatur. Ergo exteriora bona fortunæ non conferunt ad magnanimitatem.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. III. ante med.) quod *bona fortunæ videntur conferre ad magnanimitatem*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ex ſupra dictis patet (art. I. hu. quæſt.) magnanimitas ad duo reſpicit; ad honorem quidem ſicut ad materiam, & ad aliquid magnum operandum ſicut ad finem.

Ad utrumque autem iſtorum bona fortunæ cooperantur. Quia enim honor virtuoſis non ſolum a ſapientibus, ſed etiam a multitudine exhibetur, quæ maxima reputat huiuſmodi exteriora bona fortunæ; fit ex conſequenti ut ab eis maior honor exhibeatur his quibus adſunt exteriora bona fortunæ. Similiter etiam ad actus virtutum organice bona fortunæ deſerviunt: quia per divitias, & potentias, & amicos datur nobis facultas operandi. Et ideo manifeſtum eſt quod bona fortunæ conferunt ad magnanimitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus ſibi ſufficiens eſſe dicitur, quia ſine his etiam exterioribus bonis eſſe poteſt; indiget tamen his exterioribus bonis ad hoc quod expeditius operetur.

Ad ſecundum dicendum, quod magnanimus exteriora bona contemnit, inquantum non reputat ea bona magna, pro quibus debeat aliquid indecens facere; non tamen quantum ad hoc contemnit ea, quin reputet ea utilia ad opus virtutis exequendum.

Ad tertium dicendum, quod quicumque non reputat aliquid magnum, neque multum gaudet, ſi illud obtineat, neque multum triſtatur, ſi illud amittat: & ideo quia magnanimus non æſtimat exteriora bona, ſcilicet bona fortunæ, quaſi aliqua magna; inde eſt quod nec de eis multum extollitur, ſi adſint, neque in eorum amiſſione multum deiicitur.

QUAESTIO CXXX.

De præſumptione,

in duos articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de vitiis oppoſitis magnanimitati: & primo de illis quæ opponuntur ſibi per exceſſum; quæ ſunt tria, ſcilicet præſumptio, ambitio, & inanis gloria: ſecundo de puſillanimitate, quæ opponitur ei per modum defectus.

Et circa primum quæruntur duo.

Primo, utrum præſumptio ſit peccatum.

Secundo, utrum opponatur magnanimitati per exceſſum.

ARTICULUS I. 651

Utrum præſumptio ſit peccatum.

Sup. quæſt. XXI. *art.* 2. *ad* 1. *& quæſt.* LXX. *art.* 3. *ad* 2.

AD primum ſic proceditur: Videtur quod præſumptio non ſit peccatum. Dicit enim Apoſtolus ad Philip. III. 13. *Quæ retro ſunt obliviſcens, (a) ad anteriora me extendo*. Sed hoc videtur ad præſumptionem pertinere quod aliquis tendat in ea quæ ſunt ſupra ſeipſum. Ergo præſumptio non eſt peccatum.

(a) *Vulgata*: ad ea vero quæ ſunt priora extendens meipſum &c.

2. Præterea. Philoſophus dicit in X. Ethic. (cap. VII. ad fin.) quod *oportet non ſecundum ſuadentes humana ſapere hominem entem, neque mortalia mortalem, ſed inquantum contingit immortalem facere*: & in I. Metaph. (cap. II. a med.) dicit, quod *homo debet ſe trahere ad divina, inquantum poteſt*. Sed divina, & immortalia maxime videntur eſſe ſupra hominem. Cum ergo de ratione præſumptionis ſit quod aliquis tendat in ea quæ ſunt ſupra ſeipſum, videtur quod præſumptio non ſit peccatum, ſed magis ſit aliquid laudabile.

3. Præterea. Apoſtolus dicit II. ad Corinth. III. 5. *Non ſumus ſufficientes aliquid cogitare a nobis, quaſi ex nobis*. Si ergo præſumptio, ſecundum quam aliquis nititur in ea ad quæ non ſufficit, ſit peccatum, videtur quod homo nec cogitare aliquod bonum licite poſſit: quod eſt inconveniens. Non ergo præſumptio eſt peccatum.

Sed contra eſt quod dicitur Eccli. XXXVII. 3. *O præſumptio nequiſſima, unde creata es?* Ubi reſpondet Gloſſa (interl.) „ de mala ſcilicet voluntate „ creaturæ. " Sed omne quod procedit ex radice malæ voluntatis, eſt peccatum. Ergo præſumptio eſt peccatum.

Reſpondeo dicendum, quod cum ea quæ ſunt ſecundum naturam, ſint ordinata ratione divina, quam humana ratio debet imitari; quicquid ſecundum rationem humanam fit quod eſt contra ordinem communiter in naturalibus rebus inventum, eſt vitioſum, & peccatum.

Hoc autem communiter in omnibus rebus naturalibus invenitur quod qualibet actio commenſuratur virtuti agentis; nec aliquod agens naturale nititur ad agendum id quod excedit ſuam facultatem. Et ideo vitioſum eſt, & peccatum quaſi contra ordinem naturalem exiſtens, quod aliquis aſſumat ad agendum ea quæ præferuntur ſuæ virtuti: quod pertinet ad rationem præſumptionis, ſicut & ipſum nomen manifeſtat. Unde manifeſtum eſt quod præſumptio eſt peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid eſſe ſupra potentiam activam alicuius rei naturalis quod non eſt ſupra potentiam paſſivam eiuſdem: ineſt enim aeri potentia paſſiva, per quam poteſt tranſmutari in hoc quod habeat actionem, & motum ignis, quæ excedunt potentiam activam aeris. Sic etiam vitioſum eſſet, & præſumptuoſum quod aliquis in ſtatu imperfectæ virtutis exiſtens, attentaret ſtatim aſſequi ea quæ ſunt perfectæ virtutis. Sed ſi quis ad hoc tendat ut proficiat in virtutem perfectam, hoc non eſt præſumptuoſum, nec vitioſum. Et hoc modo Apoſtolus in anteriora ſe extendebat, ſcilicet per continuum profectum.

Ad ſecundum dicendum, quod divina, & immortalia ſecundum ordinem naturæ ſunt ſupra hominem. Homini tamen ineſt quædam potentia naturalis, ſcilicet intellectus, per quam poteſt coniungi immortalibus, & divinis. Et ſecundum hoc Philoſophus dicit, quod *oportet hominem ſe trahere ad immortalia, & divina*, non quidem ut ea operetur quæ decet Deum facere, ſed ut ei uniatur per intellectum, & voluntatem.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut Philoſophus dicit in III. Ethic. (cap. III. a med.) *quæ per alios poſſumus, aliqualiter per nos poſſumus*. Et ideo quia cogitare, & facere bonum poſſumus cum auxilio divino, non totaliter hoc excedit noſtram facultatem. Et ideo non eſt præſumptuoſum, ſi aliquis ad aliquod opus virtuoſum agendum intendat; eſſet autem præſumptuoſum, ſi ad hoc aliquis tenderet abſque fiducia divini auxilii.

ARTICULUS II. 652

Utrum præſumptio opponatur magnanimitati per exceſſum.

Inf. quæſt. CXXXIII. *art.* I. *cor. & mal. quæſt.* VIII. *art.* 3. *ad* I.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod præſumptio non opponatur magnanimitati per exceſſum. Præſumptio enim ponitur ſpecies peccati in Spiritum ſanctum, ut ſupra habitum eſt (quæſt. XIV. art. 2. & quæſt. XXI. art. I.) Sed peccatum in ſpiritum ſanctum non opponitur magnanimitati, ſed magis caritati. Ergo etiam neque præſumptio opponitur magnanimitati.

2. Præterea. Ad magnanimitatem pertinet quod aliquis ſe magnis dignificet. Sed aliquis dicitur præſumptuoſus, etiamſi ſe parvis dignificet, dummodo hoc excedat propriam facultatem. Non ergo directe præſumptio opponitur magnanimitati.

3. Præterea. Magnanimus exteriora bona

bona reputat quasi parva. Sed secundum Philosophum in IV. Eth. (cap. III. cir. med.) *praesumptuosi propter exteriorem fortunam fiunt despectores, & iniuriatores aliorum, quasi magnum aliquid aestimantes exteriora bona*. Ergo praesumptio non opponitur magnanimitati per excessum, sed solum per defectum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Ethicor. (cap. VII.) & in IV. (cap. III. ad fin.) quod *magnanimo opponitur per excessum chaunos*, idest fumosus, vel ventosus, quem nos dicimus praesumptuosum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. praec. art. 3. ad 1.) magnanimitas consistit in medio; non quidem secundum quantitatem eius in quod tendit, quia tendit in maximum; sed constituitur in medio secundum proportionem ad propriam facultatem: non enim in maiora tendit quam sibi conveniant.

Praesumptuosus autem, quantum ad id in quod tendit, non excedit magnanimum, sed multum quandoque ab eo deficit; excedit autem secundum proportionem suae facultatis, quam magnanimus non transcendit. Et hoc modo opponitur praesumptio magnanimitati per excessum.

Ad primum ergo dicendum, quod non quaelibet praesumptio ponitur peccatum in Spiritum sanctum, sed illa qua quis divinam iustitiam contemnit ex inordinata confidentia divinae misericordiae: & talis praesumptio ratione materiae, inquantum scilicet per eam contemnitur aliquid divinum, opponitur caritati, vel potius dono timoris, cuius est Deum revereri. Inquantum tamen talis contemptus excedit proportionem propriae facultatis, potest opponi magnanimitati.

Ad secundum dicendum, quod sicut magnanimitas, ita & praesumptio in aliquod magnum tendere videtur. Non enim multum consuevit dici aliquis praesumptuosus, si in aliquo modico vires proprias transcendat. Si tamen talis praesumptuosus dicatur, haec praesumptio non opponitur magnanimitati, sed illi virtuti quae est circa mediocres honores, ut dictum est (quaest. praec. art. 2.)

Ad tertium dicendum, quod nullus attentat aliquid supra suam facultatem, nisi inquantum facultatem suam aestimat maiorem quam sit. Circa quod potest esse error dupliciter: uno modo secundum solam quantitatem; puta cum aliquis aestimat se habere maiorem virtutem, scientiam, vel aliquid aliud huiusmodi, quam habeat: alio modo secundum genus rei; puta cum aliquis ex hoc aestimat se magnum, & magnis dignum, ex quo non est, puta propter divitias, vel propter aliqua bona fortunae. Ut enim Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. III. cir. med.) *qui sine virtute talia bona habent, neque iuste magnis seipsos dignificant, neque recte magnanimi dicuntur*. Similiter etiam illud ad quod aliquis tendit supra vires suas quandoque quidem secundum rei veritatem est magnum simpliciter; sicut patet de Petro, qui tendebat ad hoc quod pro Christo pateretur, quod erat supra virtutem suam: quandoque vero non est aliquid magnum simpliciter, sed solum secundum stultorum opinionem; sicut pretiosis vestibus indui, despicere, & iniuriari aliis: quod quidem pertinet ad excessum magnanimitatis, non secundum rei veritatem, sed secundum opinionem. Unde Seneca dicit in Libro de quatuor virtutibus (cap. *de moderanda fortitud.*) quod *magnanimitas, si se extra modum suum extollat, faciet virum minacem, inflatum, turbidum, inquietum, & in quascumque excellentias, dictorum, factorumque neglecta honestate, festinum*. Et sic patet quod praesumptuosus secundum rei veritatem quandoque deficit a magnanimo, sed secundum apparentiam in excessu se habet.

QUAESTIO CXXXI.

De ambitione,

in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de ambitione: & circa hoc quaeruntur duo.

Primo, utrum ambitio sit peccatum.

Secundo, utrum opponatur magnanimitati per excessum.

ARTICULUS I. 653

Utrum ambitio sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ambitio non sit peccatum. Importat enim ambitio cupiditatem honoris. Honor autem de se quoddam bonum est, & maximum inter exteriora bona: unde & illi qui de honore non curant, vituperantur. Ergo ambitio non est peccatum, sed magis aliquid laudabile, secun-

cundum quod bonum laudabiliter appetitur.

2. Præterea. Quilibet absque vitio potest appetere illud quod sibi debetur pro præmio. Sed honor est præmium virtutis, ut Philosophus dicit in I. Ethicor. (cap. XII.) & in IV. (cap. III.) & in VIII. (cap. ult.) Ergo ambitio honoris non est peccatum.

3. Præterea. Illud per quod homo provocatur ad bonum, & revocatur a malo, non est peccatum. Sed per honorem homines provocantur ad bona facienda, & mala vitanda; sicut Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. VIII. cir princ.) quod *fortissimi videntur esse apud quos timidi sunt inhonorati, fortes autem honorati*: & Tullius dicit in Lib. I. de Tusculanis quæstionibus (parum a princ.) quod *honor alit artes*. Ergo ambitio non est peccatum.

Sed contra est quod dicitur I. ad Corinth. XIII. 5. quod *caritas non est ambitiosa, non quærit quæ sua sunt*. Nihil autem repugnat caritati nisi peccatum. Ergo ambitio est peccatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. CIII. art. 1. & 2.) honor importat quamdam reverentiam alicui exhibitam in testimonium excellentiæ eius. Circa excellentiam autem hominis duo sunt attendenda. Primo quidem quod illud secundum quod homo excellit, non habet homo a seipso, sed est quasi quiddam divinum in eo: & ideo ex hoc non debetur ei principaliter honor, sed Deo. Secundo considerandum est, quod illud in quo homo excellit, datur homini a Deo, ut ex eo aliis prosit: unde intantum debet homini placere testimonium suæ excellentiæ, quod ab aliis exhibetur, inquantum ex hoc paratur sibi via ad hoc quod aliis prosit.

Tripliciter autem appetitum honoris contingit esse inordinatum. Uno modo per hoc quod aliquis appetit testimonium de excellentia quam non habet; quod est appetere honorem supra suam proportionem; alio modo per hoc quod honorem sibi cupit, non referendo in Deum: tertio per hoc quod appetitus eius in ipso honore quiescit, non referens honorem ad utilitatem aliorum. Ambitio autem importat inordinatum appetitum honoris. Unde manifestum est quod ambitio semper est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus boni debet regulari secundum rationem, cuius regulam si transcendat, erit vitiosus. Et hoc modo vitiosum est quod aliquis honorem appetat non secundum ordinem rationis. Vituperantur autem qui non curant de honore, secundum quod ratio dictat, ut scilicet non vitent ea quæ sunt contraria honori.

Ad secundum dicendum, quod honor non est præmium virtutis quoad ipsum virtuosum, ut scilicet hoc pro præmio expetere debeat; sed pro præmio expetit beatitudinem, quæ est finis virtutis. Dicitur autem esse præmium virtutis ex parte aliorum, qui non habent aliquid maius, quod virtuoso retribuant, quam honorem; qui ex hoc ipso magnitudinem habet, quod perhibet testimonium virtuti. Unde patet quod non est sufficiens præmium, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. III. ante med.)

Ad tertium dicendum, quod sicut per appetitum honoris, quando debito modo appetitur, aliqui provocantur ad bonum, & revocantur a malo; ita etiam si inordinate appetatur, potest esse homini occasio multa mala faciendi, dum scilicet aliquis non curat, qualitercumque honorem consequi possit. Unde Sallustius dicit in Catilinario (non remote a princ.) quod *gloriam, & honorem, & imperium bonus, & ignavus æque sibi exoptant. Sed ille*, scilicet bonus, *vera via nititur; huic*, scilicet ignavo, *quia bonæ artes desunt, dolis, atque fallaciis contendit*. Et tamen illi qui solum propter honorem vel bona faciunt, vel mala vitant, non sunt virtuosi, ut patet per Philosophum in III. Ethic. (cap. VIII. in princ.) ubi dicit, quod non sunt vere fortes qui propter honorem fortia faciunt.

ARTICULUS II. 654

Utrum ambitio opponatur magnanimitati per excessum.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod ambitio non opponatur magnanimitati per excessum. Uni enim medio non opponitur ex una parte nisi unum extremum. Sed magnanimitati per excessum opponitur præsumptio, ut dictum est (quæst. præc. art. 2.) Ergo non opponitur ei ambitio per excessum.

2. Præterea. Magnanimitas est circa honores. Sed ambitio videtur pertinere ad dignitates: dicitur enim II. Machab. IV. 7. quod *Iason ambiebat summum sa-*

Digitized by Google

cerdotium. Ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

3. Præterea. Ambitio videtur ad exteriorem apparatum pertinere: dicitur enim Act. xxv. 23. quod *Agrippa*, & *Bernice cum multa ambitione introierunt prætorium*: & II. Paralipom. xvi. 14. quod *super corpus Asa mortui combusserunt aromata*, & *unguenta ambitione nimia*. Sed magnanimitas non est circa exteriorem apparatum. Ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

Sed contra est quod Tullius in I. de offic. (in tit. *Fortitudinem*, *si ab honestate recedat &c.*) dicit quod *sicut quisque magnitudine animi excellit*, *ita maxime vult omnium princeps esse*. Sed hoc pertinet ad ambitionem. Ergo ambitio pertinet ad excessum magnanimitatis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) ambitio importat appetitum inordinatum honoris. Magnanimitas autem est circa honores, & utitur eis, secundum quod oportet. Unde manifestum est quod ambitio opponitur magnanimitati sicut inordinatum ordinato.

Ad primum ergo dicendum, quod magnanimitas ad duo respicit. Ad unum quidem respicit sicut ad finem intentum, quod est aliquod magnum opus, quod magnanimus attentat secundum suam facultatem: & quantum ad hoc opponitur magnanimitati per excessum præsumptio, præsumptio enim attentat aliquod magnum opus supra suam facultatem. Ad aliud autem respicit magnanimitas sicut ad materiam qua debite utitur scilicet ad honorem: & quantum ad hoc opponitur magnanimitati per excessum ambitio. Non est autem inconveniens, secundum diversa esse plures excessus unius medii.

Ad secundum dicendum, quod illis qui sunt constituti in dignitate, propter quamdam excellentiam status debetur honor: & secundum hoc inordinatus appetitus dignitatum pertinet ad ambitionem. Si quis enim inordinate appeteret dignitatem, non ratione honoris, sed propter debitum dignitatis usum suam facultatem excedentem, non esset ambitiosus, sed magis præsumptuosus.

Ad tertium dicendum, quod ipsa solemnitas exterioris cultus ad quemdam honorem pertinet: unde & talibus consuevit honor exhiberi: quod significatur Iacobi II. 2. *Si introierit in conventum vestrum vir annulum aureum habens in veste candida*, & *dixeritis ei*: *Tu sede hic bene &c.* Unde ambitio non est circa exteriorem cultum, nisi secundum quod pertinet ad honorem.

QUAESTIO CXXXII.

De inani gloria,

in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de inani gloria: & circa hoc quæruntur quinque.

Primo, utrum appetitus gloriæ sit peccatum.

Secundo, utrum magnanimitati opponatur.

Tertio, utrum sit peccatum mortale.

Quarto, utrum sit vitium capitale.

Quinto de filiabus eius.

ARTICULUS I. 655

Utrum appetitus gloriæ sit peccatum.

Mal. quæst. IX. art. 1. & 2. cor.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod appetitus gloriæ non sit peccatum. Nullus enim peccat in hoc quod Deo assimilatur; quinimmo mandatur ad Ephes. v. 1. *Estote imitatores Dei*, *sicut filii carissimi*. Sed in hoc quod homo quærit gloriam, videtur Deum imitari, qui ab hominibus gloriam quærit: unde dicitur Isa. xliii. 6. *Affer filios meos de longinquo*, & *filias meas ab extremis terræ*, & *omnem qui invocat nomen meum*, *in gloriam meam creavi eum*. Ergo appetitus gloriæ non est peccatum.

2. Præterea. Illud per quod aliquis provocatur ad bonum, non videtur esse peccatum. Sed per appetitum gloriæ homines provocantur ad bonum: dicit enim Tullius Lib. I. de Tuscul. quæst. (a princ.) quod *omnes ad studia incenduntur gloria*: in sacra etiam Scriptura promittitur gloria pro bonis operibus, secundum illud ad Rom. II. 7. *His quidem qui secundum patientiam boni operis*, *gloriam*, & *honorem*. Ergo appetitus gloriæ non est peccatum.

3. Præterea. Tullius dicit in sua Rhetorica (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) quod *gloria est frequens de aliquo fama cum laude*: & ad idem pertinet quod

Digitized by Google

quod (a) Augustinus dicit (Lib. III. cont. Maximin. cap. XIII. a med.) quod *gloria est quasi clara cum laude notitia*. Sed appetere laudabilem famam non est peccatum; quinimmo videtur esse laudabile, secundum illud Eccli. XLI. 15. *Curam habe de bono nomine*: & ad Rom. XII. 17. *Providentes bona non solum coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus*. Ergo appetitus inanis gloriæ non est peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit V. de civ. Dei (cap. XIII. in princ.) *Sanius videt qui & amorem laudis vitium esse cognoscit*.

Respondeo dicendum, quod gloria claritatem quamdam significat: unde *glorificari idem est quod clarificari*, ut Augustinus dicit super Ioan. (tract. LXXXII. & c. a princ. & CIV. vers. fin.) Claritas autem, & decor quamdam habent manifestationem: & ideo nomen gloriæ proprie importat manifestationem alicuius de hoc quod apud homines decorum videtur, sive illud sit bonum corporale aliquod, sive spirituale. Quia vero illud quod simpliciter clarum est, a multis conspici potest, & a remotis; ideo proprie per nomen gloriæ designatur quod bonum alicuius deveniat in multorum notitiam, & approbationem, secundum quod Sallustius dicit in Catilinario: *Gloriari ad unum non est*.

Largius tamen accepto gloriæ nomine, non solum consistit in multitudinis cognitione, sed etiam paucorum, vel unius, aut sui solius, dum scilicet aliquis proprium bonum suum considerat ut dignum laude. Quod autem aliquis bonum suum cognoscat, & approbet, non est peccatum: dicitur enim I. ad Corinth. II. 12. *Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quæ a Deo donata sunt nobis*. Similiter etiam non est peccatum quod aliquis velit bona opera sua ab aliis approbari: dicitur enim Matth. V. 16. *Luceat lux vestra coram hominibus*. Et ideo appetitus gloriæ de se non nominat aliquid vitiosum; sed appetitus inanis, vel vanæ gloriæ vitium importat: nam quodlibet vanum appetere vitiosum est, secundum illud Psal. IV. 3. *Ut quid diligitis vanitatem, & quæritis mendacium?*

Potest autem gloria dici vana tripliciter. Uno modo ex parte rei de qua quis gloriam quærit; puta cum quis quærit gloriam de eo quod non est, vel de eo quod non est gloria dignum, sicut de aliqua re fragili, & caduca: alio modo ex parte eius a quo quis gloriam quærit, puta hominis, cuius iudicium non est certum: tertio ex parte ipsius qui gloriam appetit, qui videlicet appetitum gloriæ suæ non refert in debitum finem, puta ad honorem Dei, vel proximi salutem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit super illud Ioan. XIII. *Vos vocatis me, Magister, & Domine, & bene dicitis*, (tract. LVIII. a princ.) „ periculosum est sibi placere, cui cavendum est superbire. Ille autem qui „ super omnia est, quantumcunque se „ laudet, non extollit se. Nobis nam„ que expedit Deum nosse, non illi: nec „ eum quisque cognoscit, si non se in„ dicet ipse qui novit. " Unde patet quod Deus suam gloriam non quærit propter se, sed propter nos. Et similiter etiam homo laudabiliter potest ad aliorum utilitatem gloriam suam appetere, secundum illud Matth. V. 16. *Videant opera vestra bona, & glorificent Patrem vestrum, qui in cælis est*.

Ad secundum dicendum, quod gloria quæ habetur a Deo, non est gloria vana, sed vera: & talis gloria bonis operibus in præmium repromittitur: de qua dicitur II. ad Corinth. X. 17. *Qui gloriatur, in Domino glorietur: non enim qui seipsum commendat, ille probatus est, sed quem Deus commendat*. Provocantur etiam aliqui ad virtutum opera ex appetitu gloriæ humanæ, sicut etiam ex appetitu aliorum terrenorum bonorum. Non tamen est vere virtuosus qui propter humanam gloriam opera virtutis operatur, ut Augustinus probat in V. de civ. Dei (cap. XII. cir. med.).

Ad tertium dicendum, quod ad perfectionem hominis pertinet quod ipse se cognoscat; sed quod ipse ab aliis cognoscatur, non pertinet ad eius perfectionem: & ideo non est per se appetendum. Potest tamen appeti, inquantum est utile ad aliquid, vel ad hoc quod Deus ab hominibus glorificetur, vel ad hoc quod homines proficiant ex bono quod in alio cognoscunt, vel ex hoc quod ipse homo ex bonis quæ in se cognoscit, per testimonium laudis alienæ, studeat in eis perseverare, & ad meliora proficere. Et secundum hoc laudabile est

(a) *Sic recte Nicolaius, & edit. posteriores. Al.* Ambrosius; *& in margine:* Al. habet Augustinus Lib. LXXXIII. Qq. quæst. XXXI. circa finem.

Digitized by Google

est quod curam habeat aliquis de bono nomine, & quod provideat bona coram Deo, & hominibus; non tamen quod in hominum laude inaniter delectetur.

ARTICULUS II. 656

Utrum inanis gloria magnanimitati opponatur.

II. dist. XLII. *quaest.* II. *art.* 4.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod inanis gloria magnanimitati non opponatur. Pertinet enim ad inanem gloriam, ut dictum est (art. praec.) quod aliquis glorietur in his quae non sunt, quod pertinet ad falsitatem; vel in rebus terrenis, & caducis, quod pertinet ad cupiditatem; vel in testimonio hominum, quorum iudicium non est certum, quod pertinet ad imprudentiam. Huiusmodi autem vitia non opponuntur magnanimitati. Ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati.

2. Praeterea. Inanis gloria non opponitur magnanimitati per defectum, sicut pusillanimitas, quae inani gloriae repugnans videtur: similiter etiam nec per excessum: sic enim magnanimitati praesumptio, & ambitio opponuntur, ut dictum est (quaest. CXXX. art. 2. & quaest. praec. art. 2.) a quibus inanis gloria differt. Ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati.

3. Praeterea. Ad Philip. II. super illud, *Nihil per contentionem, aut inanem gloriam*, dicit Glossa (ord. Ambrosii in hunc loc.) „ Erant aliqui inter eos dissentientes, inquieti, inanis gloriae causa contendentes. " Contentio autem non opponitur magnanimitati. Ergo neque inanis gloria.

Sed contra est quod Tullius dicit in I. de off. (in tit. *Magnan. in duob. sita:*) *Cavenda est gloriae cupiditas: eripit enim animi libertatem, pro qua magnanimis viris omnis debet esse contentio.* Ergo opponitur magnanimitati.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. CIII. art. 1. ad 3.) gloria est quidam effectus honoris, & laudis: ex hoc enim quod aliquis laudatur, vel quaecumque reverentia ei exhibetur, redditur clarus in notitia aliorum. Et quia magnanimitas est circa honorem, ut supra dictum est (quaest. CXXIX. art. 1. & 2.) consequens est etiam ut sit circa gloriam; ut scilicet sicut aliquis moderate utitur honore, ita etiam moderate utatur gloria. Et ideo inordinatus appetitus gloriae directe magnanimitati opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc ipsum magnitudini animi repugnat quod aliquis res modicas tantum appretietur quod de eis glorietur. Unde in IV. Ethic. (cap. III. ante med.) dicitur de magnanimo, quod sibi sit honor parvus. Similiter etiam alia quae propter honorem quaeruntur, puta potentatus, & divitiae, parva reputantur ab eo. Similiter etiam magnitudini animi repugnat quod aliquis de his quae non sunt, glorietur: unde de magnanimo dicitur IV. Ethic. (cap. III. ad fin.) quod magis curat veritatem quam opinionem. Similiter etiam magnitudini animi repugnat quod aliquis glorietur in testimonio laudis humanae, quasi hoc magnum aliquid aestimetur: unde de magnanimo dicitur in IV. Ethic. (ibid.) quod non est ei cura ut laudetur. Et sic ea quae aliis virtutibus opponuntur, nihil prohibet opponi magnanimitati, secundum quod habent pro magnis quae parva sunt.

Ad secundum dicendum, quod inanis gloriae cupidus secundum rei veritatem deficit a magnanimo, quia videlicet gloriatur in his quae magnanimus parva aestimat, ut dictum est (in solut. praec.) Sed considerando aestimationem eius, opponitur magnanimo per excessum, quia videlicet gloriam, quam appetit, reputat aliquid magnum, & ad eam tendit supra suam dignitatem.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. CXXVII. art. 2. ad 2.) oppositio vitiorum non attenditur secundum (a) effectum; & tamen hoc ipsum magnitudini animi opponitur quod aliquis contentionem intendat: nullus enim contendit, nisi pro re quam aestimat magnam. Unde Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. III. ad fin.) quod *magnanimus non est contentiosus, quia nihil aestimat magnum.*

ARTICULUS III. 657

Utrum inanis gloria sit peccatum mortale.

Mal. quaest. IX. *art.* 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod inanis gloria sit peccatum mortale. Nihil enim excludit mercedem aeter-

(a) *Ita mss. & editi melioris notae libri. Al.* affectum.

Digitized by Google

æternam nisi peccatum mortale. Sed inanis gloria excludit mercedem æternam: dicitur enim Matth. VI. 1. *Attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis: alioquin mercedem non habebitis apud Patrem vestrum, qui in cælis est*. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

2. Præterea. Quicumque surripit sibi quod est Dei proprium, mortaliter peccat. Sed per appetitum inanis gloriæ aliquis sibi attribuit quod est proprium Dei: dicitur enim Isa. XLII. 8. *Gloriam meam alteri non dabo*: & I. ad Timoth. I. 17. *Soli Deo honor, & gloria*. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

3. Præterea. Illud peccatum quod est maxime periculosum, & nocivum, videtur esse mortale. Sed peccatum inanis gloriæ est huiusmodi: quia super illud I. ad Thess. II. *Deo, qui probat corda nostra*, dicit Glossa Augustini (ord. ex epist. XXII. al. LXIV. a med.) „ Quas vires noscendi habeat humanæ gloriæ amor, non sentit nisi qui ei bellum indixerit: quia etsi cuiquam facile est laudem non cupere, dum negatur, difficile tamen est ea non delectari, cum offertur. " Chrysostomus etiam dicit Matth. VI. (hom. XIX. parum a princ.) quod „ inanis gloria occulte ingreditur, & omnia quæ intus sunt, insensibiliter aufert. " Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

Sed contra est quod Chrysostomus (alius Auctor) dicit super Matth. (hom. XIII. in op. imperf. ante med.) quod cum *vitia cetera locum habeant in servis diaboli, inanis gloria etiam locum habet in servis Christi*: in quibus tamen nullum est peccatum mortale. Ergo inanis gloria non est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XXIV. art. 12. & quæst. CX. art. 4. & quæst. CXII. art. 2.) ex hoc aliquod peccatum est mortale quod caritati contrariatur. Peccatum autem inanis gloriæ, secundum se consideratum, non videtur contrariari caritati quantum ad dilectionem proximi; quantum autem ad dilectionem Dei potest contrariari caritati dupliciter. Uno modo ratione materiæ de qua quis gloriatur; puta cum quis gloriatur de aliquo falso, quod contrariatur divinæ reverentiæ, secundum illud Ezech. XXVIII. 2. *Elevatum est cor tuum, & dixisti, Deus ego sum*: & I. ad Cor. IV. 7. *Quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?* Vel etiam cum quis bonum temporale, de quo gloriatur, præfert Deo: quod prohibetur Hierem. IX. 23. *Non glorietur sapiens in sapientia sua, nec fortis in fortitudine sua, nec dives in divitiis suis; sed in hoc glorietur qui gloriatur, scire, & nosse me*. Aut etiam cum quis præfert testimonium hominum testimonio Dei, sicut contra quosdam dicitur Ioan. XII. 43. *qui dilexerunt magis gloriam hominum quam Dei*.

Alio modo ex parte ipsius gloriantis, qui intentionem suam refert ad gloriam tamquam ad ultimum finem: ad quem scilicet ordinat etiam virtutis opera, & pro quo consequendo non prætermittit facere etiam ea quæ sunt contra Deum. Et sic est peccatum mortale. Unde Augustinus dicit in V. de civit. Dei (cap. XIV. a princ.) quod *hoc vitium*, scilicet amor humanæ laudis, *tam inimicum est piæ fidei, si maior in corde sit cupiditas gloriæ quam Dei timor, vel amor, ut diceret Dominus* (Ioan. V. XLIV.) *Quomodo potestis credere, gloriam ab invicem expectantes, & gloriam quæ a solo Deo est, non quærentes?*

Si autem amor humanæ gloriæ, quamvis sit inanis, non tamen repugnet caritati neque quantum ad id de quo est gloria, neque quantum ad intentionem gloriam quærentis; non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod nullus peccando meretur vitam æternam. Unde opus virtuosum amittit vim merendi vitam æternam, si propter inanem gloriam fiat, etiamsi illa inanis gloria non sit peccatum mortale. Sed quando aliquis simpliciter amittit æternam mercedem propter inanem gloriam, & non solum quantum ad unum actum; tunc inanis gloria est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod non omnis qui est inanis gloriæ cupidus, appetit sibi illam excellentiam quæ competit soli Deo. Alia enim est gloria quæ debetur soli Deo, & alia quæ debetur homini virtuoso, vel diviti.

Ad tertium dicendum, quod inanis gloria dicitur esse periculosum peccatum, non tantum propter gravitatem sui, sed etiam propter hoc quod est dispositio ad gravia peccata, inquantum scilicet per inanem gloriam redditur homo præsumptuosus, & nimis de seipso confidens: & sic etiam paulatim disponit ad hoc quod homo privetur interioribus bonis.

A R-

Digitized by Google

ARTICULUS IV. 658

Utrum inanis gloria sit vitium capitale.

Inf. art. 5. & locis ibidem not.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod inanis gloria non sit vitium capitale. Vitium enim quod semper ex altero oritur, non videtur esse capitale. Sed inanis gloria semper ex superbia nascitur. Ergo inanis gloria non est vitium capitale.

2. Præterea. Honor videtur esse aliquid principalius quam gloria, quæ est eius effectus. Sed ambitio, quæ est inordinatus appetitus honoris, non est vitium capitale. Ergo etiam neque appetitus inanis gloriæ.

3. Præterea. Vitium capitale habet aliquam principalitatem. Sed inanis gloria non videtur habere aliquam principalitatem neque quantum ad rationem peccati, quia non semper est peccatum mortale; neque etiam quantum ad rationem boni appetibilis, quia gloria humana videtur esse quiddam fragile, & extra hominem existens. Ergo inanis gloria non est vitium capitale.

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) numerat inanem gloriam inter septem vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod de vitiis capitalibus dupliciter aliqui loquuntur. Quidam enim ponunt superbiam unum de vitiis capitalibus; & hi non ponunt inanem gloriam inter vitia capitalia. Gregorius autem in XXXI. Moral. (loc. cit.) superbiam ponit reginam omnium vitiorum; & inanem gloriam, quæ immediate ab ipsa oritur, ponit vitium capitale.

Et hoc rationabiliter. Superbia enim, ut infra dicetur (quæst. CLXII. art. 1. & 2.) importat inordinatum appetitum excellentiæ, Ex omni autem bono quod quis appetit, quamdam perfectionem, & excellentiam consequitur: & ideo fines omnium vitiorum ordinantur in finem superbiæ: & propter hoc videtur quod habeat quamdam generalem causalitatem super alia vitia, & non debeat computari inter specialia vitiorum principia, quæ sunt vitia capitalia.

Inter bona autem per quæ excellentiam homo consequitur, præcipue ad hoc operari videtur gloria, inquantum importat manifestationem bonitatis alicuius: nam bonum naturaliter amatur, & honoratur ab omnibus. Et ideo sicut per gloriam quæ est apud Deum, consequitur homo excellentiam in rebus divinis; ita etiam per gloriam hominum consequitur homo excellentiam in rebus humanis. Et ideo propter propinquitatem ad excellentiam, quam homines maxime desiderant, consequens est quod sit multum appetibilis. Et quia ex eius inordinato appetitu multa vitia oriuntur, ideo inanis gloria est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquod vitium oriri ex superbia non repugnat ei quod est esse vitium capitale, eo quod, sicut supra dictum est (in corp. & 1. 2. quæst. LXXXIV. art. 2.) superbia est regina, & mater omnium vitiorum.

Ad secundum dicendum, quod laus, & honor comparantur ad gloriam, ut supra dictum est (art. 2. hu. quæst.) sicut causæ, ex quibus sequitur gloria: unde gloria comparatur ad ea sicut finis. Propter hoc enim aliquis amat honorari, & laudari, inquantum per hoc aliquis æstimat se in aliorum notitia fore præclarum.

Ad tertium dicendum, quod inanis gloria (a) habet principalem rationem appetibilis, ratione iam dicta (in cor.) & hoc sufficit ad rationem vitii capitalis. Non autem requiritur quod vitium capitale semper sit peccatum mortale: quia etiam ex veniali peccato potest mortale oriri, inquantum scilicet veniale disponit ad mortale.

ARTICULUS V. 659

Utrum convenienter dicantur filiæ inanis gloriæ esse inobedientia, iactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, & novitatum præsumptio.

Sup. quæst. XXI. *art.* 4. *& quæst.* CV. *art.* 1. *ad* 2. *& infr. quæst.* CXXXVIII. *art.* 2. *ad* 1. *& II. dist.* XLII. *quæst.* II. *art.* 3. *corp. & mal. quæst.* VIII. *art.* 1. *cor. & quæst.* IX. *art.* 3. *& quæst.* XIII. *art.* 3. *corp.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dicantur filiæ inanis gloriæ esse *inobedientia, iactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, & novitatum præsumptio.* Iactantia enim secundum Gregorium XXIII. Moral.

(a) *Ita mss. & editi omnes. Theologi legendum monent* habet principalitatem.

Moral. (cap. IV. V. & VII.) ponitur inter ſpecies ſuperbiæ. Superbia autem non oritur ex inani gloria, ſed potius e converſo, ut Gregorius dicit XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) Ergo iactantia non debet poni filia inanis gloriæ.

2. Præterea. Contentiones, & diſcordiæ videntur ex ira maxime provenire. Sed ira eſt capitale vitium inani gloriæ condiviſum. Ergo videtur quod non ſint filiæ inanis gloriæ.

3. Præterea. Chryſoſtomus dicit ſuper Matth. (implicite hom. XIX.) quod ubique vana gloria malum eſt, ſed maxime in philanthropia, ideſt in miſericordia; quæ tamen non eſt aliquid novum, ſed in conſuetudine hominum exiſtit. Ergo præſumptio novitatum non debet ſpecialiter poni filia inanis gloriæ.

Sed contra eſt auctoritas Gregorii in XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) ubi prædictas filias inanis gloriæ aſſignat.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. XXXIV. art. 5. & quæſt. XXXV. art. 4. & 1. 2. quæſt. LXXXIV. art. 3. & 4.) illa vitia quæ de ſe nata ſunt ordinari ad finem alicuius vitii capitalis, dicuntur filiæ eius. Finis autem inanis gloriæ eſt manifeſtatio propriæ excellentiæ, ut ex ſupra dictis patet (art. præc. & art. 1. hu. qu.) Ad quod poteſt homo tendere dupliciter. Uno modo directe: ſive per verba; & ſic eſt iactantia: ſive per facta; & ſic, ſi ſint vera, habentia aliquam admirationem, eſt *præſumptio novitatum*, quas homines ſolent magis admirari; (a) ſi autem falſa ſint, ſic eſt *hypocriſis*.

Alio autem modo nititur aliquis manifeſtare ſuam excellentiam indirecte, oſtendendo ſe non eſſe alio minorem; & hoc quadrupliciter. Primo quidem quantum ad intellectum; & ſic eſt *pertinacia*, per quam homo nimis innititur ſuæ ſententiæ, nolens credere ſententiæ meliori. Secundo quantum ad voluntatem; & ſic eſt *diſcordia*, dum non vult a propria voluntate diſcedere, ut aliis concordet. Tertio quantum ad locutionem; & ſic eſt *contentio*, cum aliquis verbis clamoſe contra alium litigat. Quarto quantum ad factum; & ſic eſt *inobedientia*, dum ſcilicet aliquis non vult exequi ſuperioris præceptum.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. CXII. art. 1. ad 2.) iactantia ponitur ſpecies ſuperbiæ quantum ad interiorem cauſam eius, quæ eſt arrogantia; ipſa autem iactantia exterior, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. VII. a med.) ordinatur quandoque quidem ad lucrum, ſed frequentius ad gloriam, & honorem: & ſic oritur ex inani gloria.

Ad ſecundum dicendum, quod ira non cauſat diſcordiam, & contentionem, niſi cum adiunctione inanis gloriæ, per hoc ſcilicet quod aliquis ſibi glorioſum reputat quod non cedat voluntati, vel verbis aliorum.

Ad tertium dicendum, quod inanis gloria vituperatur circa eleemoſynam propter defectum caritatis, qui videtur eſſe in eo qui præfert inanem gloriam utilitati proximi, dum hoc propter illud facit. Non autem vituperatur aliquis ex hoc quod præſumat eleemoſynam facere, quaſi aliquid novum.

QUAESTIO CXXXIII.

De puſillanimitate,

in duos articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de puſillanimitate: & circa hæc quæruntur duo.

Primo, utrum puſillanimitas ſit peccatum.

Secundo, cui virtuti opponatur.

ARTICULUS I. 660.

Utrum puſillanimitas ſit peccatum.

IV. Ethic. lect. 11.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod puſillanimitas non ſit peccatum. Ex omni enim peccato aliquis efficitur malus, ſicut ex omni virtute aliquis efficitur bonus. Sed *puſillanimus non eſt malus*, ut Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. III. ad fin.) Ergo puſillanimitas non eſt peccatum.

2. Præterea. Philoſophus dicit ibidem, quod *maxime videtur puſillanimus eſſe qui magnis bonis dignus exiſtit, & tamen his non dignificat ſeipſum*. Sed nullus eſt dignus magnis bonis, niſi virtuoſus: quia, ut Philoſophus ibidem dicit, *ſecundum veritatem ſolus bonus eſt honorandus*. Ergo puſillanimus eſt virtuoſus. Non ergo puſillanimitas eſt peccatum.

3. Præ-

(a) *Ita cum Nicolaio poſteriores edit. Cod. Camer. aliique*: Si autem perfecta (*lege* per ficta) ſic eſt hypocriſis, *Cod. Alcan.* Si autem per facta ficta, ſic &c. *Edit. Rom.* Si autem per falſa ſit, ſic &c.

3. Præterea. *Initium omnis peccati est superbia*, ut dicitur Eccli. x. 15. Sed pusillanimitas non procedit ex superbia: quia superbus extollit se supra id quod est; pusillanimus autem subtrahit se ab his quibus dignus est. Ergo pusillanimitas non est peccatum.

4. Præterea. Pilosophus dicit in IV. Ethic. (cap. III. a. princ.) quod *qui dignificat se minoribus quam sit dignus, dicitur pusillanimus*. Sed quandoque sancti viri dignificant seipsos minoribus quam sint digni; sicut patet de Moyse, & Hieremia, qui digni erant officio ad quod assumebantur a Deo, quod tamen uterque eorum humiliter recusabat, ut habetur Exod. III. & Hierem. I. Non ergo pusillanimitas est peccatum.

Sed contra. Nihil in moribus hominum est vitandum nisi peccatum. Sed pusillanimitas est vitanda: dicitur enim ad Colofs. III. 21. *Patres nolite ad indignationem provocare filios vestros, ut non pusillo animo fiant*. Ergo pusillanimitas est peccatum.

Respondeo dicendum, quod omne illud quod contrariatur naturali inclinationi, est peccatum, quia contrariatur legi naturæ. Inest autem unicuique rei naturalis inclinatio ad exequendum actionem commensuratam suæ potentiæ, ut patet in omnibus rebus naturalibus tam animatis, quam inanimatis. Sicut autem per præsumptionem aliquis excedit proportionem suæ potentiæ, dum nititur ad maiora quam possit; ita pusillanimus etiam deficit a proportione suæ potentiæ, dum recusat in id tendere quod est suæ potentiæ commensuratum. Et ideo sicut præsumptio est peccatum, ita & pusillanimitas.

Et inde est quod servus qui acceptam pecuniam domini sui fodit in terram, nec est operatus ex ea propter quemdam pusillanimitatis timorem, punitur a domino, ut habetur Matth. XXV. & Luc. XIX.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus illos nominat malos qui proximis inferunt nocumenta: & secundum hoc pusillanimus dicitur non esse malus, quia nulli infert nocumentum, nisi per accidens, inquantum scilicet deficit ab operibus quibus posset alios iuvare. Dicit enim Gregorius in Pastorali (par. I. cap. V. cir. fin.) quod *illi qui prodesse utilitati proximorum in prædicatione refugiunt, si districte iudicentur, ex tantis rei sunt, quantis venientes ad publicum prodesse potuerunt*.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquem habentem habitum virtutis peccare; venialiter quidem, etiam ipso habitu remanente; mortaliter autem cum corruptione ipsius habitus virtutis gratuitæ. Et ideo potest contingere quod aliquis ex virtute quam habet, sit dignus ad aliqua magna facienda, quæ sunt digna magno honore. Et tamen per hoc quod ipse non attentat sua virtute uti, peccat quandoque quidem venialiter, quandoque autem mortaliter.

Vel potest dici, quod pusillanimus est dignus magnis secundum habilitatem ad virtutem, quæ inest ei vel ex bona dispositione naturæ, vel ex scientia, vel ex exteriori fortuna, quibus dum recusat uti ad vitutem, pusillanimus redditur.

Ad tertium dicendum, quod etiam pusillanimitas aliquo modo ex superbia potest oriri; dum scilicet aliquis nimis proprio sensu innititur, quo reputat se insufficientem ad ea respectu quorum sufficientiam habet. Unde dicitur Proverb. XXVI. 16. *Sapientior sibi piger videtur septem viris loquentibus sententias*. Nihil enim prohibet quod se quantum ad aliqua deiiciat, & quantum ad alia se in sublime extollat. Unde Gregorius in Pastorali (par. I. cap. VII. a med.) de Moyse dicit, quod *superbus fortasse esset, si ducatum plebis innumeræ sine trepidatione susciperet; & rursum superbus existeret, si auctoris imperio obedire recusaret*.

Ad quartum dicendum, quod Moyses, & Hieremias digni erant officio, ad quod divinitus eligebantur ex divina gratia; sed ipsi considerantes propriæ infirmitatis insufficientiam, recusabant; non tamen pertinaciter, ne in superbiam laberentur.

ARTICULUS II. 661

Utrum pusillanimitas opponatur magnanimitati.

Infr. quæst. CLXII. *art.* I. *ad* 3. *&* IV. *Ethic. lect.* XI. *fin.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod pusillanimitas non opponatur magnanimitati. Dicit enim Philosophus in IV. Ethic. (cap. III. ad fin.) quod *pusillanimus ignorat seipsum: appeteret enim bona, quibus dignus est, si se cognosceret*. Sed ignorantia sui videtur op-

opponi prudentiæ. Ergo pusillanimitas opponitur prudentiæ.

2. Præterea. Matth. xxv. servum qui propter pusillanimitatem pecunia uti recusavit, vocat Dominus malum, & pigrum: Philosophus etiam dicit in IV. Eth. (loc. cit.) quod pusillanimi videntur pigri. Sed pigritia opponitur sollicitudini, quæ est actus prudentiæ, ut supra habitum est (quæst. XLVII. art. 9.) Ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati.

3. Præterea. Pusillanimitas videtur ex inordinato timore procedere: unde dicitur Isaiæ xxxv. 4. *Dicite pusillanimis: Confortamini, & nolite timere*. Videtur etiam procedere ex inordinata ira, secundum illud ad Coloss. III. 21. *Patres nolite ad indignationem provocare filios vestros, ut non pusillo animo fiant*. Sed inordinatio timoris opponitur fortitudini, inordinatio autem iræ mansuetudini. Ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati.

4. Præterea. Vitium quod opponitur alicui virtuti, tanto gravius est, quanto est magis virtuti dissimile. Sed pusillanimitas magis est dissimilis magnanimitati quam præsumptio. Ergo si pusillanimitas opponeretur magnanimitati, sequeretur quod esset gravius peccatum quam præsumptio: quod est contra illud quod dicitur Eccli. XXXVII. 3. *O præsumptio nequissima, unde creata es?* Non ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.

Sed contra est quod pusillanimitas, & magnanimitas differunt secundum magnitudinem, & parvitatem animi, ut ex ipsis nominibus apparet. Sed magnum, & parvum sunt opposita. Ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.

Respondeo dicendum, quod pusillanimitas potest tripliciter considerari. Uno modo secundum seipsam: & sic manifestum est quod secundum propriam rationem opponitur magnanimitati, a qua differt secundum differentiam magnitudinis, & parvitatis circa idem: nam sicut magnanimus ex animi magnitudine tendit ad magna, ita pusillanimus ex animi parvitate se retrahit a magnis.

Alio modo potest considerari ex parte suæ causæ, quæ ex parte intellectus est ignorantia propriæ conditionis, ex parte autem appetitus est timor deficiendi in his quæ falso æstimat exceedere suam facultatem.

Tertio modo potest considerari quantum ad effectum, qui est retrahere se a magnis, quibus est dignus.

Sed, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 2. ad 3.) oppositio vitii ad virtutem attenditur magis secundum propriam speciem quam secundum causam, vel effectum. Et ideo pusillanimitas directe magnanimitati opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte causæ, quam habet in intellectu. Et tamen non proprie potest dici, quod opponatur prudentiæ etiam secundum causam suam: quia talis ignorantia non procedit ex insipientia, sed magis ex pigritia considerandi suam facultatem, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. III. circ. fin.) vel exequendi quod suæ subiacet potestati.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte effectus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit ex parte causæ. Nec tamen timor causans pusillanimitatem semper est timor periculorum mortis. Unde etiam ex hac parte non oportet quod opponatur fortitudini. Ira autem secundum rationem proprii motus, quo quis extollitur in vindictam, non causat pusillanimitatem, quæ deiicit animum, sed magis tollit eam. Inducit autem ad pusillanimitatem ratione causarum iræ, quæ sunt iniuriæ illatæ, ex quibus deiicitur animus patientis.

Ad quartum dicendum, quod pusillanimitas est gravius peccatum, secundum propriam speciem, quam præsumptio: quia per ipsam recedit homo a bonis; quod est pessimum, ut dicitur in IV. Ethic. (loc. sup. cit.) Sed præsumptio dicitur esse nequissima ratione superbiæ, ex qua procedit.

QUAESTIO CXXXIV.

De magnificentia,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de magnificentia, & vitiis oppositis.

Circa magnificentiam autem quæruntur quatuor.

Primo, utrum magnificentia sit virtus.

Secundo, utrum sit virtus specialis.

Tertio, quæ sit materia eius.

Quarto, utrum sit pars fortitudinis.

A R-

ARTICULUS I. 662

Utrum magnificentia sit virtus.

IV. Eth. lect. 6.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod magnificentia non sit virtus. Qui enim habet unam virtutem, habet omnes, ut supra habitum est (1. 2. quaest. lxv. art. 1.) Sed aliquis potest habere alias virtutes sine magnificentia: dicit enim Philosophus in IV. Ethic (cap. 11. paulo a princ.) quod *non omnis liberalis est magnificus*. Ergo magnificentia non est virtus.

2. Praeterea. Virtus moralis consistit in medio, ut patet in II. Ethic. (cap. vi.) Sed magnificentia non videtur consistere in medio, superexcellit enim liberalitatem magnitudine: magnum autem opponitur parvo, sicut extremum, quorum medium est aequale, ut dicitur in X. Metaph. (tex. 17. 18. & 19.) & sic magnificentia non est in medio, sed in extremo. Ergo non est virtus.

3. Praeterea. Nulla virtus contrariatur naturali inclinationi, sed magis perficit ipsam, ut supra habitum est (quaest. cviii. art. 2. & quaest. cxvii. art. 1. arg. 1.) Sed, sicut Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. 11. a med.) *magnificus non est sumptuosus in seipsum*; quod est contra naturalem inclinationem, per quam aliquis maxime providet sibi. Ergo magnificentia non est virtus.

4. Praeterea. Secundum Philosophum in VI. Ethicor. (cap. iv.) *ars est recta ratio factibilium*. Sed magnificentia est circa factibilia, ut ex ipso nomine apparet. Ergo magis est ars quam virtus.

Sed contra. Humana virtus est participatio quaedam virtutis divinae. Sed magnificentia pertinet ad virtutem divinam, secundum illud Psal. lxvii. 35. *Magnificentia eius, & virtus eius in nubibus*. Ergo magnificentia est virtus.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in I. de caelo (tex. 116.) *virtus dicitur per comparationem ad ultimum in quod potentia potest*: non quidem ad ultimum ex parte defectus, sed ex parte excessus, cuius ratio consistit in magnitudine. Et ideo operari aliquid magnum, ex quo sumitur nomen magnificentiae, proprie pertinet ad rationem virtutis. Unde magnificentia nominat virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis liberalis est magnificus quantum ad actum, quia desunt sibi ea quibus uti necesse est ad actum magnificum. Tamen omnis liberalis habet habitum magnificentiae vel actu, vel in propinqua dispositione, ut supra dictum est (quaest. cxxix. art. 3. ad 2. & 1. 2. quaest. lxv. art. 1.) cum de connexione virtutum ageretur.

Ad secundum dicendum, quod magnificentia consistit quidem in extremo, considerata quantitate eius quod facit; sed tamen in medio consistit, considerata regula rationis, a qua non deficit, nec eam excedit, sicut etiam de magnanimitate dictum est (quaest. cxxix. art. 3. ad 1.)

Ad tertium dicendum, quod ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum. Quod autem pertinet ad personam uniuscuiusque, est aliquid parvum in comparatione ad id quod convenit rebus divinis, vel rebus communibus. Et ideo magnificus non principaliter intendit sumptus facere in his quae pertinent ad personam propriam, non quia bonum suum non quaerat, sed quia non est magnum. Si quid tamen in his quae ad ipsum pertinent, magnitudinem habeat, hoc etiam magnifice magnificus prosequitur; sicut ea quae semel fiunt, ut nuptiae, vel aliquid aliud huiusmodi; vel etiam ea quae permanentia sunt; sicut ad magnificum pertinet praeparare convenientem habitationem, ut dicitur in IV. Ethic. (loc. cit. in arg.)

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Philosophus in VI. Ethic. (cap. v. a med.) *oportet artis esse quamdam virtutem*, scilicet moralem, per quam scilicet appetitus inclinetur ad recte utendum ratione artis: & hoc pertinet ad magnificentiam. Unde non est ars, sed virtus.

ARTICULUS II. 663

Utrum magnificentia sit specialis virtus.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod magnificentia non sit specialis virtus. Ad magnificentiam enim videtur pertinere facere aliquid magnum. Sed facere aliquid magnum potest convenire cuilibet virtuti, si sit magna; sicut qui habet magnam virtutem temperantiae, facit magnum temperantiae opus. Ergo magnificentia non est aliqua specialis virtus, sed significat statum perfectum cuiuslibet virtutis.

2. Præterea. Eiusdem videtur esse aliquid facere, & tendere in illud. Sed tendere in aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem, ut supra dictum est (quæst. cxxix. art. 1. & 2) Ergo & facere aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem. Non ergo magnificentia est virtus distincta a magnanimitate.

3. Præterea. Magnificentia videtur pertinere ad sanctitatem: dicitur enim Exodi xv. 11. *Magnificus in sanctitate*: & in Psal. xcv. 6. *Sanctitas, & magnificentia in sanctificatione eius*. Sed sanctitas est idem religioni, ut supra habitum est (quæst. lxxxi. art. 8.) Ergo magnificentia videtur idem esse religioni. Non ergo est virtus specialis ab aliis distincta.

Sed contra est quod Philosophus (Lib. II. Ethic. cap. vii. & Lib. IV. cap. 11.) connumerat eam aliis virtutibus specialibus.

Respondeo dicendum, quod, ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum, sicut ex ipso nomine apparet. *Facere* autem dupliciter potest accipi. uno modo proprie; alio modo communiniter. Proprie autem *facere* dicitur operari aliquid in exteriori materia, sicut facere domum, vel aliquid aliud huiusmodi; communiter autem dicitur *facere* pro quacumque actione; sive transeat in exteriorem materiam, sicut urere, & secare; sive maneat in ipso agente, sicut intelligere, & velle.

Si ergo magnificentia accipiatur, secundum quod factionem alicuius magni importat, prout factio proprie dicitur; sic magnificentia est specialis virtus. Opus enim factibile producitur ab arte: in cuius quidem usu potest attendi una specialis ratio bonitatis, quod ipsum opus factum per artem sit magnum, scilicet in quantitate, pretiositate, vel dignitate; quod facit magnificentia. Et secundum hoc magnificentia est specialis virtus.

Si vero nomen magnificentiæ accipiatur ab eo quod est facere magnum, secundum quod *facere* communiter sumitur; sic magnificentia non est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod ad quamlibet virtutem perfectam pertinet magnum facere in suo genere, secundum quod *facere* communiter sumitur, non autem secundum quod sumitur proprie; sed hoc est proprium magnificentiæ.

Ad secundum dicendum, quod ad magnanimitatem pertinet non solum tendere in magnum, sed etiam in omnibus virtutibus magnum operari vel faciendo, vel qualitercumque agendo, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. III.) Ita tamen quod magnanimitas circa hoc respicit solum rationem magni; aliæ autem virtutes, quæ, si sint perfectæ, magnum operantur, non principaliter dirigunt intentionem suam ad magnum, sed ad id quod est proprium unicuique virtuti. Magnitudo autem consequitur ex quantitate virtutis. Ad magnificentiam vero pertinet non solum facere magnum, secundum quod *facere* proprie sumitur, sed etiam ad magnum faciendum tendere animo. Unde Tullius dicit in sua Rhetorica (Lib. II. de invent. aliquant. ant. fin.) quod *magnificentia est rerum magnarum, & excelsarum cum animi quadam ampla, & splendida propositione agitatio, atque administratio*, ut *agitatio* referatur ad interiorem intentionem, *administratio* autem ad exteriorem executionem. Unde oportet quod sicut magnanimitas intendit aliquod magnum in omni materia, ita & magnificentia in aliquo opere factibili.

Ad tertium dicendum, quod magnificentia intendit opus magnum facere. Opera autem ab hominibus facta ad aliquem finem ordinantur. Nullus autem finis humanorum operum est adeo magnus, sicut honor Dei: & ideo magnificentia præcipue magnum opus facit in ordine ad honorem Dei. Unde Philosophus dicit in IV. Ethicor. (cap. II. ante med.) quod *honorabiles sumptus sunt maxime qui pertinent ad divina sacrificia*: & circa hos maxime studet magnificus. Et ideo magnificentia coniungitur sanctitati, quia præcipue eius effectus ad religionem, sive ad sanctitatem ordinatur.

ARTICULUS III. 664

Utrum materia magnificentiæ sint sumptus magni.

Inf. quæst. clI. *art.* 3. *cor.* & *quæst.* clx. *art.* 1. *co.* & 1. 2. *quæst.* lx. *art.* 5. *co.* & III. *dist.* xxxiv. *quæst.* I. *art.* 2. & *IV. dist.* vII. *quæst.* II. & *dist.* xvII. *quæst.* III. *art.* 2. *quæst.* 3. & *dist.* xxxIII. *quæst.* III. *art.* 2. & *IV. Ethic. lect.* 6.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod materia magnificentiæ non sint sumptus magni. Circa eamdem enim mate-

te-

teriam non sunt duae virtutes. Sed circa sumptus est liberalitas, ut supra habitum est (quaest. CXVII. art. 2.) Ergo magnificentia non est circa sumptus.

2. Praeterea. *Omnis magnificus est liberalis*, ut dicit in IV. Ethic. (cap. II. a princ.) Sed liberalitas est magis circa dona quam circa sumptus. Ergo etiam magnificentia non praecipue est circa sumptus, sed magis circa dona.

3. Praeterea. Ad magnificentiam pertinet aliquod opus exterius facere. Non autem quibuslibet sumptibus fit aliquod exterius opus, etiamsi sint sumptus magni; puta cum aliquis multa expendit in xeniis mittendis. Ergo sumptus non sunt propria materia magnificentiae.

4. Praeterea. Magnos sumptus non possunt facere nisi divites. Sed omnes virtutes possunt habere etiam pauperes: quia *virtutes non ex necessitate indigent exteriori fortuna, sed sibiipsis sufficiunt*, ut Seneca dicit in Lib. I. de ira (cap. IX. & Lib. de vita beata cap. XVI.) Ergo magnificentia non est circa magnos sumptus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. II. ante med.) quod *magnificentia non extenditur circa omnes operationes quae sunt in pecuniis, sicut liberalitas, sed circa sumptuosas solum, in quibus excellit liberalitatem magnitudine*. Ergo est solum circa magnos sumptus.

Respondeo dicendum, quod ad magnificentiam, sicut dictum est (art. praec.) pertinet intendere ad aliquod magnum opus faciendum. Ad hoc autem quod aliquod magnum opus convenienter fiat, requiruntur proportionati sumptus: non enim possunt magna opera fieri nisi cum magnis expensis. Unde ad magnificentiam pertinet magnos sumptus facere, ad hoc quod opus magnum convenienter fiat. Unde & Philosophus dicit in IV. Ethic. (loc. cit.) quod *magnificus ab aequali*, idest a proportionato, *sumptu opus faciet magis magnificum*. Sumptus autem est quaedam pecuniae emissio, a qua potest aliquis prohiberi per superfluum amorem pecuniae. Et ideo materia magnificentiae possunt dici & ipsi sumptus, quibus utitur magnificus ad opus magnum faciendum, & ipsa pecunia qua utitur ad sumptus magnos faciendos, & amor pecuniae, quem moderatur magnificus, ne sumptus magni impediantur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. CXXIX. art. 2) virtutes illae quae sunt circa res exteriores, habent aliquam difficultatem ex ipso genere rei circa quam est virtus, & aliam difficultatem ex magnitudine ipsius rei. Et ideo oportet circa pecuniam, & usum eius esse duas virtutes; scilicet liberalitatem, quae respicit communiter usum pecuniae; & magnificentiam, quae respicit (a) magnum in pecuniae usu.

Ad secundum dicendum, quod usus pecuniae aliter pertinet ad liberalem, & aliter ad magnificum. Ad liberalem enim pertinet, secundum quod procedit ex ordinato affectu circa pecunias: & ideo omnis usus debitus pecuniae, cuius impedimentum tollit moderatio amoris pecuniae, pertinet ad liberalitatem, scilicet dona, & sumptus. Sed usus pecuniae pertinet ad magnificum in ordine ad aliquod magnum opus, quod faciendum est: & talis usus non potest esse sine sumptu, sive expensa.

Ad tertium dicendum, quod magnificus etiam dat dona, vel xenia, ut dicitur in IV. Ethicor. (cap. II.) non tamen sub ratione doni, sed potius sub ratione sumptus ordinati ad aliquod opus faciendum; puta ad honorandum aliquem, vel ad faciendum aliquid, unde proveniat honor toti civitati; sicut cum facit aliquid ad quod tota civitas studet.

Ad quartum dicendum, quod principalis actus virtutis est interior electio, quam virtus potest habere absque exteriori fortuna: & sic etiam pauper potest esse magnificus. Sed ad exteriores actus virtutum requiruntur bona fortunae, sicut quaedam instrumenta: & secundum hoc pauper non potest actum magnificentiae exteriorem exercere in his quae sunt magna simpliciter, sed forte in his quae sunt magna per comparationem ad aliquod opus; quod etsi in se sit parvum, tamen potest magnifice fieri secundum proportionem illius generis: nam parvum, & magnum dicuntur relative, ut Philosophus dicit in Praedicamentis (cap. *Ad aliquid*)

(a) *Ita mss. & editi melioris notae, Al.* magnum pecuniae usum.

ARTICULUS IV. 665

Utrum magnificentia sit pars fortitudinis.

Sup. quaest. CXXIX. *& locis ibi notatis.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod magnificentia non sit pars fortitudinis. Magnificentia enim convenit in materia cum liberalitate, ut dictum est (art. praec.) Sed liberalitas non est pars fortitudinis, sed iustitiae. Ergo magnificentia non est pars fortitudinis.

2. Praeterea. Fortitudo est circa timores, & audacias. Magnificentia autem in nullo videtur respicere timorem, sed solum sumptus, qui sunt operationes quaedam. Ergo magnificentia magis videtur pertinere ad iustitiam, quae est circa operationes, quam ad fortitudinem.

3. Praeterea. Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. II. a princ.) quod *magnificus scienti assimilatur*. Sed scientia magis convenit cum prudentia quam cum fortitudine. Ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

Sed contra est quod Tullius (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) & Macrobius (Lib. I. in somn. Scip. cap. VIII. cir. med.) & Andronicus magnificentiam partem fortitudinis ponunt.

Respondeo dicendum, quod magnificentia, secundum quod est specialis virtus, non potest poni pars subiectiva fortitudinis, quia non convenit cum ea in materia; sed ponitur pars eius, inquantum adiungitur ei sicut virtus secundaria principali.

Ad hoc autem quod aliqua virtus adiungatur alicui principali, duo requiruntur, ut supra dictum est (quaest. LXXX.) quorum unum est ut secundaria conveniat cum principali; aliud autem est ut in aliquo excedatur ab ea. Magnificentia autem convenit cum fortitudine in hoc quod sicut fortitudo tendit in aliquod arduum, & difficile, ita etiam & magnificentia: unde etiam videtur esse in irascibili, sicut & fortitudo. Sed magnificentia deficit a fortitudine in hoc quod illud arduum in quod tendit fortitudo, habet difficultatem propter periculum, quod imminet personae; arduum autem in quod tendit magnificentia, habet difficultatem propter dispendium rerum, quod est multo minus quam periculum personae. Et ideo magnificentia ponitur pars fortitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod iustitia respicit operationes secundum se, prout in eis consideratur ratio debiti; sed liberalitas, & magnificentia considerant operationes sumptuum, secundum quod comparantur ad passiones animae; diversimode tamen. Nam liberalitas respicit sumptus per comparationem ad amorem, & concupiscentiam pecuniarum, quae sunt passiones concupiscibilis, quibus non impeditur liberalis a dationibus, & sumptibus faciendis: unde est in concupiscibili. Sed magnificentia respicit sumptus per comparationem ad spem, attingendo ad aliquid arduum non simpliciter, sicut magnanimitas, sed in determinata materia, scilicet in sumptibus: unde magnificentia videtur esse in irascibili, sicut & magnanimitas.

Ad secundum dicendum, quod magnificentia, etsi non conveniat cum fortitudine in materia, convenit autem cum ea in conditione materiae, inquantum scilicet tendit in aliquid arduum circa sumptus, sicut & fortitudo in aliquid arduum circa timores.

Ad tertium dicendum, quod magnificentia ordinat usum artis ad aliquid magnum, ut dictum est (in corp. & art. praec.) Ars autem est in ratione. Et ideo ad magnificum pertinet bene uti ratione in attendendo proportionem sumptus ad opus quod faciendum est: & hoc praecipue necessarium est propter magnitudinem utriusque: quia nisi diligens consideratio adhiberetur, immineret periculum magni damni.

QUAESTIO CXXXV.

De parvificentia,

in duos articulos divisa.

DEinde considerandum est de vitiis oppositis magnificentiae: & circa hoc quaeruntur duo.

Primo, utrum parvificentia sit vitium.
Secundo de vitio ei opposito.

ARTICULUS I. 666

Utrum parvificentia sit vitium.

IV. Eth. lect. 7.

AD primum sic proceditur. Videtur quod parvificentia non sit vitium. Virtus enim sicut est moderativa magnorum, ita etiam est moderativa parvorum: unde & liberales, & etiam magni-

Digitized by Google

gnifici aliqua parva faciunt. Sed magnificentia est virtus. Ergo etiam similiter parvificentia magis est virtus quam vitium.

2. Præterea. Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. II. ante med.) quod *diligentia ratiocinii est parvifica*. Sed diligentia ratiocinii videtur esse laudabilis: quia *bonum hominis est secundum rationem esse*, ut Dionysius dicit in IV. cap. de divin. Nomin. (part. IV. lect. 22.) Ergo parvificentia non est vitium.

3. Præterea. Philosophus dicit in IV. Eth. (cap. II. in fi.) quod *parvificus consumit pecuniam tristatus*. Sed hoc pertinet ad avaritiam, sive ad illiberalitatem. Ergo parvificentia non est vitium ab aliis distinctum.

Sed contra est quod Philosophus in II. Ethic. (cap. VII.) & in IV. (cap. II. ad fin.) ponit parvificentiam speciale vitium magnificentiæ oppositum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. I. art. 3. & quæst. XVIII. art. 6.) moralia speciem a fine sortiuntur, unde & a fine ut pluries nominantur. Ex hoc ergo dicitur aliquis parvificus, quod intendit ad aliquid parvum faciendum. Parvum autem, & magnum, secundum Philosophum in Prædicamentis (cap. *Ad aliquid*) relative dicuntur. Unde cnm dicitur, quod parvificus intendit aliquid parvum facere, intelligendum est in comparatione ad genus operis quod facit.

In quo quidem parvum, & magnum potest attendi dupliciter: uno modo ex parte operis fiendi; alio modo ex parte sumptus. Magnificus ergo principaliter intendit magnitudinem operis; secundario intendit magnitudinem sumptus, quam non vitat, ut faciat magnum opus. Unde & Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. IV. cir. med.) quod *magnificus æquali sumptu opus faciet magis magnificum*. Parvificus autem e converso principaliter quidem intendit parvitatem sumptus: unde & Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. II. ad fi.) quod *intendit qualiter minimum consumat*. Ex consequenti autem intendit parvitatem operis, quam scilicet non recusat, dummodo parvum sumptum faciat: unde Philosophus dicit ibidem, quod *parvificus maxima consumens, in parvo*, scilicet quod non vult expendere, *bonum perdit*, scilicet magnifici operis. Sic ergo patet quod parvificus deficit a proportione, quæ debet esse secundum rationem inter sumptus, & opus. Defectus autem ab eo quod est secundum rationem, causat rationem vitii. Unde manifestum est quod parvificentia vitium est.

Ad primum ergo dicendum, quod virtur moderatur parva secundum regulam rationis, a qua deficit parvificus, ut dictum est (in corp.) non enim dicitur parvificus qui parva moderatur, sed qui in moderando magna, vel parva, deficit a regula rationis: & ideo habet vitii rationem.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in II. Rhetor. (cap. V. circ. med.) *timor facit consiliativos*: & ideo parvificus diligenter ratiociniis intendit, quia inordinate timet bonorum suorum consumptionem etiam in minimis. Unde hoc non est laudabile, sed vitiosum, & vituperabile: quia non dirigit affectum suum secundum rationem, sed potius rationis usum applicat ad inordinationem sui affectus.

Ad tertium dicendum, quod sicut magnificus convenit cum liberali in hoc quod prompte, & delectabiliter pecunias emittit; ita etiam parvificus convenit cum illiberali, sive avaro in hoc quod cum tristitia, & tarditate expensas facit. Differt autem in hoc quod illiberalitas attenditur circa communes sumptus; parvificentia autem circa magnos sumptus, quos difficilius est facere: & ideo minus vitium est parvificentia quam illiberalitas. Unde Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. II. in fin.) quod *quamvis parvificentia, & vitium oppositum sint malitiæ, non tamen opprobria inferunt: quia nec sunt nocivæ proximo, nec sunt valde turpes*.

ARTICULUS II. 667

Utrum parvificentiæ aliquod vitium opponatur.

IV. Eth. lect. 7.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod parvificentiæ nullum vitium opponatur. Parvo enim opponitur magnum. Sed magnificentia non est vitium, sed virtus. Ergo parvificentiæ non opponitur vitium.

2. Præterea. Cum parvificentia sit vitium ex defectu, ut dictum est (art. præc.) videtur quod si aliquod vitium esset parvificentiæ oppositum, consisteret solum in superabundanti consumptione. Sed illi qui consumunt multa ubi pauca

ca consumere oporteret, consumunt pauca ubi multa oporteret consumere, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. II. cir. fin.) & sic habent aliquid de parvificentia. Non ergo est aliquod vitium parvificentiæ oppositum.

3. Præterea. Moralia sortiuntur speciem ex fine, ut dictum est (art. præc.) Sed illi qui superflue consumunt, hoc faciunt causa ostentationis divitiarum, ut dicitur in IV. Ethic (loc. cit.) Hoc autem pertinet ad inanem gloriam, quæ opponitur magnanimitati, ut dictum est (quæst. CXXXI. art. 2.) Ergo nullum vitium parvificentiæ opponitur.

Sed contra est auctoritas Philosophi, qui in II. Ethic. (cap. VIII.) & in IV. (cap. II.) ponit magnificentiam medium duorum oppositorum vitiorum.

Respondeo dicendum, quod parvo opponitur magnum. Parvum autem, & magnum relative dicuntur, ut dictum est (art. præc.) Sicut autem contingit sumptum esse parvum per comparationem ad opus; ita etiam contingit sumptum esse magnum in comparatione ad opus, ut scilicet excedat proportionem, quæ esse debet sumptus ad opus secundum regulam rationis. Unde manifestum est quod vitio parvificentiæ, quo aliquis deficit a debita proportione expensarum ad opus, intendens minus expendere quam dignitas operis requirat, opponitur vitium quo aliquis dictam proportionem excedit, ut scilicet plus expendat quam sit operi proportionatum.

Et hoc vitium græce quidem dicitur *βαναυσία* a furno dicta, quia videlicet ad modum ignis, qui est in furno, omnia consumit. Vel dicitur *ἀπυροκαλία*, idest sine bono igne, quia ad modum ignis omnia consumit non propter bonum. Unde latine hoc vitium potest nominari *consumptio*.

Ad primum ergo dicendum, quod magnificentia dicitur esse ex eo quod facit magnum opus, non autem ex eo quod in sumptu excedat proportionem operis. Hoc enim pertinet ad vitium quod opponitur parvificentiæ.

Ad secundum dicendum, quod idem vitium contrariatur virtuti, quæ est in medio, & contrario vitio. Sic ergo vitium consumptionis opponitur parvificentiæ in eo quod excedit in sumptu operis dignitatem, expendens multa ubi pauca oporteret expendere. Opponitur autem magnificentiæ ex parte operis magni, quod præcipue intendit magnificus, inquantum scilicet ubi oportet multa expendere, nihil, aut parum expendit.

Ad tertium dicendum, quod consumptor ex ipsa specie actus opponitur parvifico, inquantum transcendit regulam rationis, a qua parvificus deficit. Nihil tamen prohibet quin hoc ad finem alterius vitii ordinetur, puta inanis gloriæ, vel cuiuscumque alterius.

QUAESTIO CXXXVI.

De patientia,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de patientia: & circa hoc quæruntur quinque.

Primo, utrum patientia sit virtus.

Secundo, utrum sit maxima virtutum.

Tertio, utrum possit haberi sine gratia.

Quarto, utrum sit pars fortitudinis.

Quinto, utrum sit idem cum longanimitate.

ARTICULUS I. 668

Utrum patientia sit virtus.

Inf. art. 5. cor. & sup. quæst. CXXVIII.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod patientia non sit virtus. Virtutes enim perfectissime sunt in patria, ut Augustinus dicit in XIV. de Trin. (cap. IX.) Sed ibi non est patientia: quia nulla sunt ibi mala toleranda, secundum illud Isa. XLIX. 10. & Apocal. VII. 16. *Non esurient, neque sitient, & non percutiet eos æstus, neque Sol.* Ergo patientia non est virtus.

2. Præterea. Nulla virtus in malis potest inveniri: quia virtus est *quæ bonum facit habentem*. Sed patientia quandoque in malis hominibus invenitur; sicut patet in avaris, qui multa mala patienter tolerant, ut pecunias congregent, secundum illud Eccle. V. 16. *Cunctis diebus vitæ suæ comedit in tenebris, & in curis multis, & in ærumna, atque tristitia.* Ergo patientia non est virtus.

3. Præterea. Fructus a virtutibus differunt, ut supra habitum est (1. 2. quæst. LXX. art. 1. ad 3.) Sed patientia ponitur inter fructus, ut patet Gal. V. Ergo patientia non est virtus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de patientia (in princ.) *Virtus ani-*

animi, quae patientia dicitur, tam magnum Dei donum est, ut etiam ipsius qui nobis eam largitur, patientia praedicetur.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est supra (quaest. CXXIII. art. 1.) virtutes morales ordinantur ad bonum, inquantum conservant bonum rationis contra impetus passionum. Inter alias autem passiones tristitia efficax est ad impediendum bonum rationis, secundum illud II. ad Cor. VII. 10. *Saeculi tristitia mortem operatur*: & Eccli. XXX. 25. *Multos occidit tristitia, & non est utilitas in illa*. Unde necesse est habere aliquam virtutem per quam bonum rationis conservetur contra tristitiam, ne scilicet ratio tristitiae succumbat. Hoc autem facit patientia. Unde Augustinus dicit in Lib. de patientia (cap. II. in princ.) quod *patientia hominis est, qua mala aequo animo toleramus*, idest sine perturbatione tristitiae, *ne animo iniquo bona deseramus, per quae ad meliora perveniamus*. Unde manifestum est patientiam esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes morales non remanent secundum eumdem actum in patria quem habent in via, scilicet per comparationem ad bona praesentis vitae, quae non remanebunt in patria; sed per comparationem ad finem, qui erit in patria: sicut iustitia non erit in patria circa emptiones, & venditiones, & alia quae pertinent ad praesentem vitam, sed in hoc quod est subditum esse Deo. Similiter actus patientiae in patria non erit in sustinendo aliqua, sed in fruitione bonorum, in quae pervenire volebamus patiendo. Unde Augustinus dicit in XIV. de civit. Dei (cap. IX. ad fi.) quod *in patria non erit ipsa patientia, quae necessaria non est, nisi ubi toleranda sunt mala; sed aeternum erit id quo per patientiam pervenitur*.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. de patientia (cap. II. & cap. V. a med.) *patientes proprie dicuntur qui malunt mala non committendo ferre, quam non ferendo committere. In illis autem qui mala sustinent, ut mala faciant, nec miranda, nec laudanda est patientia, quae nulla est; sed miranda duritia, neganda patientia*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quaest. XI. art. 1.) fructus in sui ratione importat quamdam delectationem. Sunt autem operationes virtutum delectabiles, secundum seipsas, ut dicitur in I. Ethic. (cap. VIII. a med.) Consuetum est autem ut nomine virtutis etiam virtutum actus significentur. Et ideo patientia quantum ad habitum ponitur virtus; quantum autem ad delectationem quam habet in actu, ponitur fructus; & praecipue quantum ad hoc quod per patientiam animus praeservatur, ne obruatur tristitia.

ARTICULUS II. 669

Utrum patientia sit potissima virtutum.

1. 2. quaest. LXVI. *art.* 3. *ad* 1.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod patientia sit potissima virtutum. Id enim quod est perfectum, est potissimum in unoquoque genere. Sed *patientia habet opus perfectum*, ut dicitur Iacobi 1. 4. Ergo patientia est potissima virtutum.

2. Praeterea. Omnes virtutes ad bonum animae ordinantur. Sed hoc praecipue videtur pertinere ad patientiam: dicitur enim Luc. XXI. 19. *In patientia vestra possidebitis animas vestras*. Ergo patientia est maxima virtutum.

3. Praeterea. Illud quod est conservativum, & causa aliorum, videtur potius esse. Sed, sicut Gregorius dicit in quadam homil. (XXXV. in Evang. parum ante med.) *patientia est radix, & custos omnium virtutum*. Ergo patientia est maxima virtutum.

Sed contra est quod non enumeratur inter quatuor virtutes quas Gregorius XXII. Moral. (cap. 1.) & Augustinus in Lib. de moribus Ecclesiae (cap. XV.) vocant principales.

Respondeo dicendum, quod virtutes secundum suam rationem ordinantur ad bonum. Est enim virtus *quae facit bonum habentem, & opus eius bonum reddit*, ut dicitur in II. Ethic. (cap. VI.) Unde oportet quod tanto principalior sit virtus, & potior, quanto magis, & directius ordinat hominem in bonum. Directius autem ad bonum ordinant hominem virtutes quae sunt constitutivae boni, quam illae quae sunt impeditivae eorum quae abducunt a bono: & sicut inter eas quae sunt constitutivae boni, tanto aliqua potior est, quanto in maiori bono statuit hominem (sicut fides, spes, & caritas quam prudentia, & iustitia;) ita & inter illas quae sunt impeditivae retrahentium a bono, tanto aliqua est potior, quanto id quod ab ea impeditur, magis a bono retrahit. Plus autem a bono re-

Digitized by Google

trahunt pericula mortis, circa quæ est fortitudo, vel delectationes tactus, circa quas est temperantia, quam quævis adversa, circa quæ est patientia.

Et ideo patientia non est potissima virtutum; sed deficit non solum a virtutibus theologicis, & prudentia, & iustitia, quæ directe statuunt hominem in bono; sed etiam a fortitudine, & temperantia, quæ retrahunt a maioribus impedimentis.

Ad primum ergo dicendum, quod patientia dicitur habere opus perfectum in adversis tolerandis: ex quibus primo procedit tristitia, quam moderatur patientia; secundo ira, quam moderatur mansuetudo; tertio odium, quod tollit caritas; quarto iniustum nocumentum, quod prohibet iustitia. Tollere enim principium uniuscuiusque est perfectius. Nec tamen sequitur, si in hoc patientia est perfectior, quod sit perfectior simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod possessio importat quietum dominium: & ideo per patientiam dicitur homo suam animam possidere, inquantum radicitus evellit passiones adversitatum, quibus anima inquietatur.

Ad tertium dicendum, quod patientia dicitur esse radix, & custos omnium virtutum, non quasi directe eas causando, & conservando, sed solum removendo prohibens.

ARTICULUS III. 670

Utrum patientia possit haberi sine gratia.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod patientia possit haberi sine gratia. Illud enim ad quod ratio magis inclinat, magis potest implere rationalis creatura. Sed magis est rationabile quod aliquis patiatur mala propter bonum quam propter malum: aliqui autem patiuntur mala propter malum ex propria virtute sine auxilio gratiæ: dicit enim Augustinus in Lib. de patientia (cap. III. in princ.) quod *multa in laboribus, & doloribus sustinent homines propter ea quæ vitiose diligunt*. Ergo multo magis homo potest mala sustinere propter bonum, quod est vere patientem esse, præter auxilium gratiæ.

2. Præterea. Aliqui non existentes in statu gratiæ magis abhorrent mala vitiorum quam corporalia mala: unde quidam Gentilium leguntur multa mala tolerasse, ne patriam proderent, aut aliquid aliud inhonestum committerent. Sed hoc est vere patientem esse. Ergo videtur quod patientia possit haberi absque auxilio gratiæ.

3. Præterea. Manifeste apparet quod aliqui propter sanitatem corporis recuperandam gravia quædam, & amara patiuntur. Salus autem animæ non est minus appetibilis quam sanitas corporis. Ergo pari ratione pro salute animæ potest aliquis multa mala sustinere, quod est vere patientem esse, absque auxilio gratiæ.

Sed contra est quod dicitur in Psal. LXI. 6. *Ab ipso*, scilicet Deo, *patientia mea*.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. de patientia (cap. IV. cir. fin.) *vis desideriorum facit tolerantiam laborum, & dolorum; & nemo, nisi pro eo quod delectat, sponte suscipit ferre quod cruciat*. Et huius ratio est, quia tristitiam, & dolorem secundum se abhorret animus: unde numquam eligeret eam pati propter se, sed solum propter finem. Ergo oportet quod illud bonum propter quod aliquis vult pati mala, sit magis volitum, & amatum, quam illud bonum cuius privatio ingerit dolorem, quem patienter toleramus. Quod autem aliquis præferat bonum gratiæ omnibus naturalibus bonis, ex quorum amissione potest dolor causari, pertinet ad caritatem, quæ diligit Deum super omnia. Unde manifestum est quod patientia, secundum quod est virtus, a caritate causatur, secundum illud I. ad Corinth. XIII. 4. *Caritas patiens est*.

Manifestum est autem quod caritas non potest haberi nisi per gratiam, secundum illud ad Rom. V. 5. *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*. Unde patet quod patientia non potest haberi sine auxilio gratiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in natura humana, si esset integra, prævaleret inclinatio rationis; sed in natura corrupta prævalet inclinatio concupiscentiæ, quæ in homine dominatur. Et ideo pronior est homo ad sustinendum mala (*a*) propter bona in quibus concupiscentia delectatur præsentialiter, quam to-

(*a*) *Ita editiones omnes Nicolaii posteriores. Cod. Alcan. aliique, & editiones veteres plures omittunt* propter bona, *Alia habent* pro his in quibus &c.

tolerare mala propter bona futura, quæ secundum rationem appetuntur; quod tamen pertinet ad veram patientiam.

Ad secundum dicendum, quod bonum politicæ virtutis commensuratum est naturæ humanæ: & ideo absque auxilio gratiæ gratum facientis potest voluntas humana in illud tendere, licet non absque auxilio gratiæ Dei. Sed bonum gratiæ est supernaturale: unde in illud non potest tendere homo per virtutem suæ naturæ. Et ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod tolerantia etiam malorum, quæ quis sustinet propter corporis sanitatem, procedit ex amore quo homo naturaliter diligit suam carnem. Et ideo non est similis ratio de patientia, quæ procedit ex amore supernaturali.

ARTICULUS IV. 671

Utrum patientia sit pars fortitudinis.

Sup. quæst. CXXVIII. *& locis ibi notatis.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod patientia non sit pars fortitudinis. Idem enim non est pars sui ipsius. Sed patientia videtur idem esse fortitudini: quia, sicut supra dictum est (quæst. CXXIII. art. 6.) proprius actus fortitudinis est sustinere: & hoc etiam pertinet ad patientiam: dicitur enim in Lib. Sentent. Prosperi (id habet Gregorius hom. xxxv. in Evang. circa med.) quod *patientia consistit in alienis malis tolerandis*. Ergo patientia non est pars fortitudinis.

2. Præterea. Fortitudo est circa timores, & audacias, ut supra habitum est (quæst. CXXIII. art. 3.) & ita est in irascibili. Sed patientia videtur esse circa tristitias; & ita videtur esse in concupiscibili. Ergo patientia non est pars fortitudinis, sed magis temperantiæ.

3. Præterea. Totum non potest esse sine parte. Si ergo patientia sit pars fortitudinis, fortitudo numquam posset esse sine patientia; cum tamen fortis quandoque non toleret patienter mala, sed etiam aggrediatur eum qui mala facit. Ergo patientia non est pars fortitudinis.

Sed contra est quod Tullius in sua Rhetorica (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) ponit eam fortitudinis partem.

Respondeo dicendum, quod patientia est pars fortitudinis quasi potentialis, quia adiungitur fortitudini sicut virtus secundaria principali.

Ad patientiam enim pertinet *aliena mala æquanimiter perpeti*, ut Gregorius dicit in quadam homil. (xxxv. in Evang. parum ante med.) In malis autem quæ ab aliis inferuntur, præcipua sunt, & difficillima ad sustinendum illa quæ pertinent ad pericula mortis, circa quæ est fortitudo. Unde patet quod in ista materia principalitatem tenet fortitudo, quasi vendicans sibi id quod principalius est in hac materia. Et ideo patientia adiungitur ei sicut secundaria virtus principali.

Ad primum ergo dicendum, quod ad fortitudinem pertinet, non qualiacumque sustinere, sed illud quod est summe difficile in sustinendo, scilicet sustinere pericula mortis. Ad patientiam autem potest pertinere sustinentia quorumcumque malorum.

Ad secundum dicendum, quod actus fortitudinis non solum consistit in hoc quod aliquis in bono persistat contra timores futurorum periculorum, sed etiam ut non deficiat propter præsentium tristitiam, sive dolorem: & ex hac parte habet affinitatem cum fortitudine patientia. Et tamen fortitudo est principaliter circa timores, ad quorum rationem pertinet fugere, quod vitat fortitudo; patientia vero principalius est circa tristitias: nam patiens dicitur aliquis non ex hoc quod non fugit, sed ex hoc quod laudabiliter se habet in patiendo quæ præsentialiter nocent, ut scilicet non inordinate ex eis tristetur. Et ideo fortitudo est proprie in irascibili, patientia autem in concupiscibili. Nec hoc impedit quin patientia sit pars fortitudinis: quia adiunctio virtutis ad virtutem non attenditur secundum subiectum, sed secundum materiam, vel formam. Nec tamen patientia ponitur pars temperantiæ, quamvis utraque sit in concupiscibili: quia temperantia est solum circa tristitias quæ opponuntur delectationibus tactus, puta quæ sunt ex abstinentia ciborum, vel venereorum; sed patientia præcipue est circa tristitias quæ ab aliis inferuntur. Et iterum ad temperantiam pertinet refrenare huiusmodi tristitias, sicut & delectationes contrarias. Ad patientiam autem pertinet ut propter huiusmodi tristitias, quantæcumque sint, homo non recedat a bono virtutis.

Ad

Ad tertium dicendum, quod patientia potest quantum ad aliquid sui poni pars integralis fortitudinis: de qua parte obiectio procedit, prout scilicet aliquis patienter sustinet mala, quae pertinent ad pericula mortis. Nec est contra rationem patientiae quod aliquis, quando opus fuerit, insiliat in eum qui mala facit: quia, ut Chrysostomus (alius Auctor) dicit super illud Matth. IV. *Vade Satana* (hom. v. in op. imperf. a med.) *In iniuriis propriis patientem esse laudabile est; iniurias autem Dei patienter sustinere, nimis est impium*: & Augustinus dicit in quadam epistola ad Marcellinum. (CXXXVIII. al. v. ant. med.) quod *praecepta patientiae non contrariantur bono reipublicae, pro quo conservando contra inimicos pugnatur*. Secundum vero quod patientia se habet circa quaecumque alia mala, adiungitur fortitudini ut virtus secundaria principali.

ARTICULUS V. 672

Utrum patientia sit idem quod longanimitas.

Sup. quaest. CXVII. *art.* 5. *ad* 3. *&* 1. 2. *quaest.* lxx. *art.* 3. *cor. & II. Cor.* VI. *lect.* 2. *princ.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod patientia sit idem quod longanimitas. Dicit enim Augustinus in Lib. de patientia (aequival. cap. I.) quod *patientia Dei non praedicatur in hoc quod aliquod malum patiatur, sed in hoc quod expectat malos, ut convertantur*: unde Eccli. v. 4. dicitur: *Altissimus patiens redditor est*. Ergo videtur quod patientia sit idem quod longanimitas.

2. Praeterea. Idem non est oppositum duobus. Sed impatientia opponitur longanimitati, per quam aliquis moram expectat: dicitur enim aliquis impatiens morae, sicut aliorum malorum. Ergo videtur quod patientia sit idem longanimitati.

3. Praeterea. Sicut tempus est quaedam circumstantia malorum quae sustinentur, ita etiam locus. Sed ex parte loci non sumitur aliqua virtus, quae distinguatur a patientia. Ergo similiter nec longanimitas, quae sumitur ex parte temporis, inquantum scilicet aliquis diu expectat, distinguitur a patientia.

4. Sed contra est quod super illud ad Rom. II. *An divitias bonitatis eius, & patientiae, & longanimitatis contemnis?* dicit Glossa (Orig. Lib. II. coment. in hanc epist. cap. II. parum a princ.) „ Videtur longanimitas a patientia differre: quia qui infirmitate magis quam proposito delinquunt, sustentari per longanimitatem dicuntur; qui vero pertinaci mente exultant in delictis suis, ferri patienter dicendi sunt. "

Respondeo dicendum, quod sicut magnanimitas dicitur per quam habet aliquis animum tendendi in magna; ita etiam longanimitas dicitur per quam aliquis habet animum tendendi in aliquid quod in longinquum distat. Et ideo sicut magnanimitas magis respicit spem tendentem in bonum, quam audaciam, vel timorem, sive tristitiam, quae respiciunt malum; ita etiam longanimitas. Unde longanimitas maiorem convenientiam videtur habere cum magnanimitate quam cum patientia.

Potest tamen convenire cum patientia duplici ratione. Primo quidem quia patientia, sicut & fortitudo, sustinet aliqua mala propter aliquod bonum: quod si ex propinquo expectetur, facilius est sustinere; (*a*) si autem in longinquum differatur illud bonum, mala autem oporteat in praesenti sustinere, difficilius est. Secundo quia hoc ipsum quod est differri bonum speratum, natum est causare tristitiam, secundum illud Proverb. XIII. 12. *Spes, quae differtur, affligit animam*. Unde & in sustinendo huiusmodi afflictionem potest esse patientia, sicut & in sustinendo qualcumque alias tristitias. Sic ergo secundum quod sub eadem ratione mali contristantis potest comprehendi & dilatio boni sperati, quae pertinet ad longanimitatem, & labor, quem homo sustinet in continuata executione boni operis, quod pertinet ad constantiam; tam longanimitas, quam etiam constantia sub patientia comprehenduntur.

Unde & Tullius (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) definiens patientiam dicit, quod *patientia est honestatis, ac utilitatis causa, voluntaria ac diuturna perpessio rerum arduarum, ac difficilium*. Quod dicit *arduarum*, pertinet ad constantiam in bono; quod dicit *difficilium*, pertinet ad gravitatem mali, quam proprie respicit patientia; quod vero addit, *diuturna*, sive *diutina*, pertinet ad longa-

(a) *Ita communiter. Edit. Rom.* Si autem in longinquum differatur, difficilis est expectatio. Mala autem in praesenti sustinere difficilius est.

ganimitatem, secundum quod convenit cum patientia.

Et per hoc patet responsio ad primum, & secundum.

Ad tertium dicendum, quod illud quod est longinquum loco, quamvis sit remotum a nobis, non tamen est simpliciter remotum a natura rerum, sicut id quod est longinquum tempore: & ideo non est similis ratio. Et præterea quod est longinquum loco, non affert difficultatem nisi ratione temporis: quia quod est longinquum loco a nobis, tardius tempore ad nos potest pervenire.

Quartum concedimus. Tamen consideranda est ratio illius differentiæ, quam Glossa assignat: quia in his qui ex infirmitate peccant, hoc solum videtur importabile quod diu perseverant in malo: & ideo dicitur, quod ex longanimitate supportantur. Sed hoc ipsum quod aliquis ex superbia peccat, importabile videtur: & ideo per patientiam dicuntur sustineri illi qui ex superbia peccant.

QUAESTIO CXXXVII.

De perseverantia,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de perseverantia, & vitiis oppositis.

Circa perseverantiam autem quæruntur quatuor.

Primo, utrum perseverantia sit virtus.

Secundo, utrum sit pars fortitudinis.

Tertio, quomodo se habeat ad constantiam.

Quarto, utrum indigeat auxilio gratiæ.

ARTICULUS I. 673

Utrum perseverantia sit virtus.

Inf. art. 2. cor. & ad 1. & 2. & quæst. CXXXVIII. *art.* I. *cor. & III. dist.* XXXIII. *quæst.* III. *art.* 3. *quæst.* I. *ad* 4. *& quæst.* 4. *ad* I.

AD primum sic proceditur. Videtur quod perseverantia non sit virtus. Quia, ut Philosophus dicit in VII. Eth. (cap. VII. circ. med.) continentia est potior quam perseverantia. Sed continentia non est virtus, ut dicitur in IV. Ethic. (in fin.) Ergo perseverantia non est virtus

2. Præterea. *Virtus est qua recte vivitur*, secundum Augustinum in Lib. II. de lib. arb. (cap. XIX. a princ.) Sed, sicut ipse dicit in Lib. de perseverantia (cap. I.) *nullus potest dici perseverantiam habere, quamdiu vivit, nisi perseveret usque ad mortem*. Ergo perseverantia non est virtus.

3. Præterea. Immobiliter persistere in opere virtutis requiritur ad omnem virtutem, ut patet in II. Ethic. (cap. IV.) Sed hoc pertinet ad rationem perseverantiæ: dicit enim Tullius in sua Rhet. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) quod *perseverantia est in ratione bene considerata stabilis, & perpetua permansio*. Ergo perseverantia non est specialis virtus, sed conditio omnis virtutis.

Sed contra est quod Andronicus dicit, quod *perseverantia est habitus eorum quibus immanendum est, & non immanendum, & neutrorum*. Sed habitus ordinans nos ad bene faciendum aliquid, vel omittendum, est virtus. Ergo perseverantia est virtus.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in II. Ethic. (cap. III. in fin.) *virtus est circa difficile, & bonum*: & ideo ubi occurrit specialis ratio difficultatis, vel boni, ibi est specialis virtus. Opus autem virtutis potest habere bonitatem, & difficultatem ex duobus: uno quidem modo ex ipsa specie actus, quæ accipitur secundum rationem proprii objecti; alio modo ex ipsa diuturnitate temporis: nam hoc ipsum quod est diu insistere alicui difficili, specialem difficultatem habet. Et ideo diu persistere in aliquo bono usque ad consummationem pertinet ad specialem virtutem.

Sicut ergo temperantia, & fortitudo sunt speciales virtutes, eo quod altera earum moderatur delectationes tactus (quod de se difficultatem habet) altera autem moderatur timores, & audacias circa pericula mortis (quod etiam secundum se difficile est) ita etiam perseverantia est quædam specialis virtus, ad quam pertinet in his, vel in aliis virtuosis operibus diuturnitatem sustinere, prout necesse est.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus accipit ibi perseverantiam, secundum quod aliquis perseverat in his in quibus difficillimum est diu sustinere. Non est autem difficile diu sustinere bona, sed mala. Mala autem quæ sunt pericula mortis, ut plurimum non diu sustinentur, quia ut frequentius cito trans-

Digitized by Google

transeunt: unde respectu illorum non est præcipua laus perseverantiæ. Inter alia autem mala præcipua sunt illa quæ opponuntur delectationibus tactus: quia huiusmodi mala attenduntur circa necessaria vitæ, puta circa defectum ciborum, & aliorum huiusmodi, quæ quandoque imminent diu sustinenda. Non est autem difficile hæc diu sustinere illi qui circa hoc non multum tristatur, nec in oppositis bonis multum delectatur; sicut patet in temperato, in quo huiusmodi passiones non sunt vehementes. Sed maxime hoc difficile est in eo qui circa hoc vehementer afficitur, utpote non habens perfectam virtutem modificantem has passiones. Et ideo si accipiatur hoc modo perseverantia, non est virtus perfecta, sed est quoddam imperfectum in genere virtutis. Si autem accipiamus perseverantiam, secundum quod aliquis in quocumque bono difficili diu persistit, hoc potest convenire etiam habenti perfectam virtutem: cui etiamsi persistere sit minus difficile, persistit tamen in bono magis perfecto. Unde talis perseverantia potest esse virtus: quia perfectio virtutis magis attenditur secundum rationem boni quam secundum rationem difficilis.

Ad secundum dicendum, quod eodem nomine quandoque nominatur & virtus, & actus virtutis, sicut Augustinus dicit super Ioan. (tract. lxxix. paulo a princ.) *Fides est credere quod non vides*. Potest tamen contingere quod aliquis habeat habitum virtutis, qui tamen non exercet actum; sicut aliquis pauper habet habitum magnificentiæ, cum tamen actum non exerceat. Quandoque vero aliquis habens habitum, incipit quidem exercere actum, sed non perficit; puta si ædificator incipiat ædificare, & non compleat domum. Sic ergo dicendum est, quod nomen perseverantiæ quandoque sumitur pro habitu, quo quis eligit perseverare, quandoque autem pro actu, quo quis perseverat: & quandoque quidem habens habitum perseverantiæ eligit quidem perseverare, & incipit exequi aliquamdiu persistendo, non tamen complet actum, quia non persistit usque ad finem. Est autem duplex finis: unus quidem qui est finis operis; alius autem qui est finis humanæ vitæ. Per se autem ad perseverantiam pertinet ut aliquis perseveret usque ad terminum virtuosi operis; sicut quod miles perseveret usque ad finem certaminis, & magnificus usque ad consummationem operis. Sunt autem quædam virtutes quarum actus per totam vitam debent durare, sicut fidei, spei, & caritatis, quia respiciunt ultimum finem totius vitæ humanæ. Et ideo respectu harum virtutum, quæ sunt principales, non consummatur actus perseverantiæ usque ad finem vitæ. Et secundum hoc Augustinus accipit perseverantiam pro actu perseverantiæ consummato.

Ad tertium dicendum, quod immobiliter persistere virtuti potest convenire dupliciter. Uno modo ex propria intentione finis: & sic diu persistere usque ad finem in bono, pertinet ad specialem virtutem, quæ dicitur perseverantia, quæ hoc intendit sicut specialem finem. Alio modo ex comparatione habitus ad subiectum: & sic immobiliter persistere consequitur quamlibet virtutem, inquantum est *qualitas difficile mobilis*.

ARTICULUS II. 674

Utrum perseverantia sit pars fortitudinis.

Sup. quæst. CXXVIII. *&* III. *dist.* XXXIII. *quæst.* III. *art.* 3. *quæst.* I. 2. *&* 4. *cor.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod perseverantia non sit pars fortitudinis. Quia, ut Philosophus dicit in VII. Eth. (cap. VII. a princ.) *perseverantia est circa tristitias tactus*. Sed huiusmodi pertinent ad temperantiam. Ergo perseverantia magis est pars temperantiæ quam fortitudinis.

2. Præterea. Omnis pars virtutis moralis est circa aliquas passiones quas virtus moralis moderatur. Sed perseverantia non importat moderantiam passionum: quia quanto vehementiores fuerint passiones, tanto aliquis secundum rationem perseverans laudabilior videtur. Ergo videtur quod perseverantia non sit pars alicuius virtutis moralis, sed magis prudentiæ, quæ perficit rationem.

3. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de perseverantia (cap. I.) quod perseverantiam nullus potest amittere; alias autem virtutes potest homo amittere. Ergo perseverantia est potior omnibus aliis virtutibus. Sed virtus principalis est potior quam eius pars. Ergo perseverantia non est pars alicuius virtutis, sed magis ipsa est virtus principalis.

Sed contra est quod Tullius (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) ponit perseverantiam partem fortitudinis.

Res-

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. CXXIII. art. II. & I. 2. quæst. LXI. art. 3. & 4.) virtus principalis est cui principaliter adscribitur aliquid quod pertinet ad laudem virtutis, inquantum scilicet exercet illud circa propriam materiam, in qua difficillimum, & optimum est illud observare.

Et secundum hoc dictum est (quæst. CXXIII. art. II.) quod fortitudo est principalis virtus, quia firmitatem servat in his in quibus difficillimum est firmiter persistere, scilicet in periculis mortis. Et ideo necesse est quod fortitudini adiungatur, sicut secundaria virtus principali, omnis illa virtus cuius laus consistit in sustinendo firmiter aliquod difficile. Sustinere autem difficultatem quæ provenit ex diuturnitate boni operis, dat laudem perseverantiæ: nec hoc est ita difficile sicut sustinere pericula mortis. Et ideo perseverantia adiungitur fortitudini sicut virtus secundaria principali.

Ad primum ergo dicendum, quod annexio secundariæ virtutis ad principalem non solum attenditur secundum materiam, sed magis secundum modum: quia forma in unoquoque potior est quam materia. Unde licet perseverantia magis videatur convenire in materia cum temperantia quam cum fortitudine; tamen in modo magis convenit cum fortitudine, inquantum firmitatem servat contra difficultatem diuturnitatis.

Ad secundum dicendum, quod illa perseverantia de qua loquitur Philosophus (Lib. VII. Ethic. cap. IV. & VII.) non moderatur aliquas passiones, sed consistit solum in quadam firmitate rationis, & voluntatis. Sed perseverantia, secundum quod ponitur virtus, moderatur aliquas passiones, scilicet timorem fatigationis, aut defectus propter diuturnitatem. Unde hæc virtus est in irascibili, sicut fortitudo.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de perseverantia, non secundum quod nominat habitum virtutis, sed secundum quod nominat actum virtutis continuatum usque in finem, secundum illud Matth. XXIV. 13. *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*. Et ideo contra rationem perseverantiæ sic acceptæ esset quod amitteretur, quia iam non duraret usque in finem.

ARTICULUS III. 675

Utrum constantia pertineat ad perseverantiam.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod constantia non pertineat ad perseverantiam. Constantia enim pertinet ad patientiam, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 5.) Sed patientia differt a perseverantia. Ergo constantia non pertinet ad perseverantiam.

2. Præterea. *Virtus est circa difficile, & bonum*. Sed in parvis operibus constantem esse non videtur esse difficile, sed solum in operibus magnis, quæ pertinent ad magnificentiam. Ergo constantia magis pertinet ad magnificentiam quam ad perseverantiam.

3. Præterea. Si ad perseverantiam pertineret constantia, in nullo videretur a perseverantia differre, quia utrumque immobilitatem quamdam importat. Differunt autem: nam Macrobius (Lib. I. in somn. Scip. cap. VIII. cir. med.) condividit constantiam firmitati, per quam intelligitur perseverantia, ut supra dictum est (quæst. CXXVIII. ad VI.) Ergo constantia non pertinet ad perseverantiam.

Sed contra est quod aliquis dicitur esse constans ex eo quod in aliquo stat. Sed immanere aliquibus pertinet ad perseverantiam, ut patet ex definitione quam Andronicus ponit. Ergo constantia pertinet ad perseverantiam.

Respondeo dicendum, quod perseverantia, & constantia conveniunt quidem in fine, quia ad utrumque pertinet firmiter persistere in aliquo bono; differunt autem secundum ea quæ difficultatem afferunt ad persistendum in bono: nam virtus perseverantiæ proprie facit firmiter persistere hominem in bono contra difficultatem quæ provenit ex ipsa diuturnitate actus; constantia autem facit firmiter persistere in bono contra difficultatem quæ provenit ex quibuscumque aliis exterioribus impedimentis.

Et ideo principalior pars fortitudinis est perseverantia quam constantia: quia difficultas quæ est ex diuturnitate actus, est essentialior actui virtutis, quam illa quæ est ex exterioribus impedimentis.

Ad primum ergo dicendum, quod exteriora impedimenta persistendi in bono præcipue sunt illa quæ tristitiam inferunt. Circa tristitiam autem est patientia, ut dictum est (quæst. præc. art. 1.)

Et

Et ideo constantia secundum finem convenit cum perseverantia; secundum autem ea quæ difficultatem inferunt, convenit cum patientia. Finis autem potior est: & ideo constantia magis pertinet ad perseverantiam quam ad patientiam.

Ad secundum dicendum, quod in magnis operibus persistere difficilius est; sed in parvis, vel in mediocribus diu persistere habet difficultatem, etsi non ex magnitudine actus, quam respicit magnificentia, saltem ex ipsa diuturnitate, quam respicit perseverantia. Et ideo constantia potest ad utrumque pertinere.

Ad tertium dicendum, quod constantia pertinet quidem ad perseverantiam, inquantum convenit cum ea; non tamen est idem ei, inquantum differt ab ea, ut dictum est (in corp.)

ARTICULUS IV. 676

Utrum perseverantia indigeat auxilio gratiæ.

1. 2. *quæst.* CIX. *art.* 9. & 10. & *quæst.* CXIV. *art.* 2. *cor.* & II. *dist.* XX. *in expos.* & *ad* 2. & III. *cont. cap.* CXXV. & *vir. quæst.* XXIV. *art.* 5. *ad* 3. & *Psal.* XXXI. & *Ioan.* 1. *lect.* 2. *princ.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod perseverantia non indigeat auxilio gratiæ. Perseverantia enim est quædam virtus, ut dictum est (art. 1. hu. quæst.) Sed virtus, ut Tullius dicit in sua Rethor. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) agit in modum naturæ. Ergo sola inclinatio virtutis sufficit ad perseverandum. Non ergo ad hoc requiritur aliquod auxilium gratiæ.

2. Præterea. Donum gratiæ Christi est maius quam nocumentum quod Adam intulit, ut patet ad Rom. V. Sed ante peccatum *sic conditus fuit homo, ut posset perseverare per id quod acceperat*, sicut Augustinus dicit in Lib. de corrept. & gratia (cap. XI. in med.) Ergo multo magis per gratiam Christi reparatus potest perseverare absque auxilio novæ gratiæ.

3. Præterea. Opera peccati quandoque sunt difficiliora quam opera virtutis: unde ex persona impiorum dicitur Sap. V. 7. *Ambulavimus vias difficiles*. Sed aliqui perseverant in operibus peccati absque alterius auxilio. Ergo etiam in operibus virtutum potest homo perseverare absque auxilio gratiæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de perseverantia (cap. 1. in prin.) *Asserimus donum Dei esse perseverantiam, qua usque ad finem perseveratur in Christo*.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet (art. 1. hu. quæst. ad 2. & art. 2. ad 3.) perseverantia dupliciter dicitur. Uno modo pro ipso habitu perseverantiæ, secundum quod est virtus: & hoc modo indiget dono habitualis gratiæ, sicut & ceteræ virtutes infusæ.

Alio modo potest accipi pro actu perseverantiæ durante usque ad mortem: & secundum hoc indiget non solum gratia habituali, sed etiam gratuito Dei auxilio conservantis hominem in bono usque ad finem vitæ, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. CIX. art. 10.) cum de gratia ageretur.

Quia cum liberum arbitrium de se sit vertibile, & hoc ei non tollatur per habitualem gratiam præsentis vitæ, non subest potestati liberi arbitrii etiam per gratiam reparati, ut se immobiliter in bono statuat, licet sit in potestate eius quod hoc eligat: plerumque enim cadit in nostram potestatem electio, sed non executio.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus perseverantiæ, quantum est de se, inclinat ad perseverandum; quia tamen habitus est, quo quis utitur cum voluerit, non est necessarium quod habens habitum virtutis immobiliter utatur eo usque ad mortem.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. de corrept. & gratia (cap. XI. in med.) *primo homini datum est non ut perseveraret, sed ut perseverare posset per liberum arbitrium: quia nulla corruptio tunc erat in humana natura, quæ perseverandi difficultatem præberet. Sed nunc prædestinatis per gratiam Christi non solum datur ut perseverare possint, sed ut perseverent. Unde primus homo nullo terrente, contra Dei terrentis imperium libero usus arbitrio, non stetit in tanta felicitate cum tanta non peccandi facilitate; isti autem, sæviente mundo ne starent, steterunt in fide*.

Ad tertium dicendum, quod homo per se potest cadere in peccatum; sed non potest per se resurgere a peccato sine auxilio gratiæ. Et ideo ex hoc ipso quod homo cadit in peccatum, quantum de se est, facit se in peccato perseverantem, nisi gratia Dei liberetur; non autem ex hoc quod facit bonum, facit se perseve-ran-

Digitized by Google

rantem in bono, quia de se potens est peccare; & ideo ad hoc indiget auxilio gratiæ.

QUAESTIO CXXXVIII.

De vitiis oppositis perseverantiæ, in duos articulos divisa.

DEinde considerandum est de vitiis oppositis perseverantiæ: & circa hoc quæruntur duo.
Primo de mollitie.
Secundo de pertinacia.

ARTICULUS I. 677

Utrum mollities opponatur perseverantiæ.

Inf. art. 2. cor.

AD primum sic proceditur. Videtur quod mollities non opponatur perseverantiæ. Quia super illud I. ad Cor. VI. *Neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores*, Glossa (interl.) exponit: „ *Molles*, idest pathici, hoc „ est muliebria patientes. " Sed hoc opponitur castitati. Ergo mollities non est vitium oppositum perseverantiæ.

2. Præterea. Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. VII. ante med.) quod *delicia mollities quædam est*. Sed esse deliciosum videtur pertinere ad intemperantiam. Ergo mollities non opponitur perseverantiæ, sed magis temperantiæ.

3. Præterea. Philosophus ibidem dicit, quod *lusivus est mollis*. Sed esse immoderate lusivum opponitur eutrapeliæ, quæ est virtus circa delectationes ludorum, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. VIII.) Ergo mollities non opponitur perseverantiæ.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. VII. cir. med.) quod *molli opponitur perseverativus*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1. & 2.) laus perseverantiæ in hoc consistit quod aliquis non recedit a bono propter diuturnam tolerantiam difficilium, & laboriosorum: cui directe videtur opponi quod aliquis de facili recedat a bono propter aliqua difficilia, quæ sustinere non potest: & hoc pertinet ad rationem mollitiei: nam *molle* dicitur quod facile cedit tangenti.

Non autem iudicatur aliquid molle ex hoc quod cedit fortiter impellenti: nam & parietes cedunt machinæ percutienti. Et ideo non reputatur aliquis mollis, si cedat aliquibus valde graviter impellentibus. Unde Philosophus dicit in VII. Ethicor. (cap. VII. a med.) quod *si quis a fortibus, & superexcellentibus delectationibus vincitur, vel tristitiis; non est admirabile, sed condonabile, si contra tendat*. Manifestum est autem quod gravius impellit metus periculorum quam cupiditas delectationum. Unde Tullius dicit in I. de offic. (in tit. *Vera magnanim. in duobus sita est*:) *Non est consentaneum, qui metu non frangatur, eum frangi cupiditate, nec qui invictum se a labore præstiterit, vinci a voluptate*. Ipsa etiam voluptas fortius movet attrahendo, quam tristitia de carentia voluptatis retrahendo: quia carentia voluptatis est purus defectus. Et ideo secundum Philosophum (loc. sup. cit.) proprie mollis dicitur qui recedit a bono propter tristitias causatas ex defectu delectationum, quasi cedens debili moventi.

Ad primum ergo dicendum, quod prædicta mollities causatur dupliciter: uno modo ex consuetudine: cum enim aliquis consuetus est voluptatibus frui, difficilius potest earum absentiam sustinere: alio modo ex naturali dispositione, quia videlicet habet animum minus constantem propter fragilitatem complexionis. Et hoc modo comparantur feminæ ad masculos, ut Philosophus dicit in VII. Ethic. (loc. sup. cit.) Et ideo illi qui muliebria patiuntur, *molles* dicuntur, quasi muliebres effecti.

Ad secundum dicendum, quod voluptati corporali opponitur labor: & ideo res laboriosæ tantum impediunt voluptates. Deliciosi autem dicuntur qui non possunt sustinere aliquos labores, nec aliquid quod voluptatem diminuat. Unde dicitur Deuter. XXVIII. 56. *Tenera mulier, & delicata, quæ super terram ingredi non valebat, nec pedis vestigium figere propter mollitiem*. Et ideo delicia mollities quædam est. Sed mollities proprie respicit defectum delectationum; deliciæ autem causam impeditivam delectationis, puta laborem, vel aliquid huiusmodi.

Ad tertium dicendum, quod in ludo duo est considerare. Uno quidem modo delectationem: & sic inordinate lusivus opponitur eutrapeliæ: Alio modo in ludo consideratur quædam remissio, sive quies, quæ opponitur labori. Et ideo sicut non posse sustinere laboriosa pertinet ad mollitiem, ita etiam nimis appetere remissionem ludi, vel quamcumque aliam quietem.

AR-

ARTICULUS II. 678

Utrum pertinacia opponatur perseverantiæ.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod pertinacia non opponatur perseverantiæ. Dicit enim Gregorius XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) quod *pertinacia oritur ex inani gloria*. Sed inanis gloria non opponitur perseverantiæ, sed magis magnanimitati, ut supra dictum est (quæst. CXXXII. art. 2.) Ergo pertinacia non opponitur perseverantiæ.

2. Præterea. Si opponitur perseverantiæ, aut opponitur ei per excessum, aut per defectum. Sed non opponitur ei per excessum, quia etiam pertinax cedit alicui delectationi, & tristitiæ: quia, ut dicit Philosophus in VII. Ethicor. (cap. IX. ante med.) *gaudent vincentes, & tristantur, si sententiæ eorum infirmæ appareant*. Si autem per defectum, erit idem quod mollities: quod patet esse falsum. Nullo ergo modo pertinacia opponitur perseverantiæ.

3. Præterea. Sicut perseverans persistit in bono contra tristitias; ita continens, & temperatus contra delectationes, & fortes contra timores, & mansuetus contra iras. Sed pertinax dicitur aliquis ex eo quod nimis in aliquo persistit. Ergo pertinacia non magis opponitur perseverantiæ quam aliis virtutibus.

Sed contra est quod Tullius dicit in sua Rethor. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) quod ita se habet pertinacia ad perseverantiam, sicut superstitio ad religionem. Sed superstitio opponitur religioni, ut supra dictum est (quæst. XCII. art. 1.) Ergo & pertinacia perseverantiæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut Isidorus dicit in Lib. X. Etymol. (ad lit. P.) *pertinax dicitur aliquis qui est (a) impudenter tenens, quasi omnino tenax*: & hic idem dicitur *pervicax*, eo quod *in proposito suo ad victoriam perseverat: antiqui enim dicebant viciam, quam nos victoriam*. Et hos Philosophus vocat in VII. Ethic. (cap. IX.) *ἰσχυρογνώμονες* ischyrognomones, idest fortis sententiæ, vel *ἰδιογνώμονες* idiognomones, idest propriæ sententiæ, quia scilicet perseverant in propria sententia plus quam oportet; mollis autem minus quam oportet; perseverans autem secundum quod oportet.

Unde patet quod perseverantia laudatur, sicut in medio existens; pertinax autem vituperatur secundum excessum medii; mollis autem secundum defectum.

Ad primum ergo dicendum, quod ideo aliquis nimis persistit in propria sententia, quia per hoc vult suam excellentiam manifestare: & ideo oritur ex inani gloria sicut ex causa. Dictum est autem supra (quæst. CXXVII. art. 2. ad 1. & quæst. CXXXIII. art. 2.) quod oppositio vitiorum ad virtutes non attenditur secundum causam, sed secundum propriam speciem.

Ad secundum dicendum, quod pertinax excedit quidem in hoc quod inordinate persistit in aliquo contra multas difficultates; habet tamen aliquam delectationem in fine, sicut & fortis, & etiam perseverans. Quia tamen illa delectatio est vitiosa, ex eo quod nimis appetit eam, & contrariam tristitiam fugit, assimilatur incontinenti, vel molli.

Ad tertium dicendum, quod etsi aliæ virtutes persistant contra impetus passionum, non tamen proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiæ. Laus vero continentiæ magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiæ.

QUAESTIO CXXXIX.

De dono fortitudinis, in duos articulos divisa.

DEinde considerandum est de dono quod respondet fortitudini, quod est fortitudinis donum: & circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum fortitudo sit donum.

Secundo, quid respondeat ei in beatitudinibus, & fructibus.

ARTICULUS I. 679

Utrum fortitudo sit donum.

III. dist. XXXIV. quæst. IV. art. 2. cor. & quæst. III. art. 1. quæst. 1.

AD primum sic proceditur. Videtur quod fortitudo non sit donum. Virtutes enim a donis differunt. Sed fortitudo

(a) *Ita optime cod. Alcan. iuxta votum Garcia. qui locum depravatum deprehendit. Nicolaius* impudenter tenax, & quasi omnino tenens &c. *Edit. Rom.* quasi omnia tenens: & hic idem dicitur pertinax, *Edit. Patav.* & quasi ad omnia tenax &c.

tudo est virtus. Ergo non debet poni donum.

2. Præterea. Actus donorum manent in patria, ut supra habitum est (1. 2. quæst. LXVIII. art. 6.) Sed actus fortitudinis non manet in patria: dicit enim Gregorius in I. Moral. (cap. XV. ante med.) quod *fortitudo dat fiduciam trepidanti contra adversa*; quæ nulla erunt in patria. Ergo fortitudo non est donum.

3. Præterea. Augustinus dicit in II. de doct. christ. (cap. VII. in med.) quod *fortitudinis est ab omni transeuntium mortifera iucunditate seipsum sequestrare*. Sed circa noxias iucunditates, seu delectationes magis consistit temperantia quam fortitudo. Ergo videtur quod fortitudo non sit donum respondens virtuti fortitudinis.

Sed contra est quod Isa. XI. fortitudo inter alia dona Spiritus sancti computatur.

Respondeo dicendum, quod fortitudo importat quamdam animi firmitatem, ut supra dictum est (quæst. CXXIII. art. 2. & 1. 2. quæst. LXI. art. 3.) Et hæc quidem firmitas animi requiritur & in bonis faciendis, & in malis perferendis, & præcipue in arduis bonis, vel malis. Homo autem secundum proprium, & connaturalem sibi modum hanc firmitatem in utroque potest habere, ut non deficiat a bono propter difficultatem vel alicuius ardui operis implendi, vel alicuius gravis mali perferendi: & secundum hoc fortitudo ponitur virtus specialis, vel generalis, ut supra dictum est (quæst. CXXIII. art 2.)

Sed ulterius a Spiritu sancto movetur animus hominis ad hoc quod perveniat ad finem cuiuslibet operis inchoati, & evadat quæcumque pericula imminentia: quod quidem excedit naturam humanam. Quandoque enim non subest potestati hominis ut consequatur finem sui operis, vel evadat mala, seu pericula, cum quandoque opprimatur ab eis in morte; sed hoc operatur Spiritus sanctus in homine, cum perducit eum ad vitam æternam, quæ est finis omnium bonorum operum, & evasio omnium periculorum: & huius rei infundit quamdam fiduciam menti Spiritus sanctus, contrarium timorem excludens: & secundum hoc fortitudo donum Spiritus sancti ponitur. Dictum est enim supra (1. 2. quæst. LXVIII. art. 1. & 2.) quod dona respiciunt motionem animæ a Spiritu sancto.

Ad primum ergo dicendum, quod fortitudo quæ est virtus, perficit animum ad sustinendum quæcumque pericula; sed non sufficit dare fiduciam evadendi quæcumque pericula; sed hoc pertinet ad fortitudinem quæ est donum Spiritus sancti.

Ad secundum dicendum, quod dona non habent eosdem actus in patria quos habent in via; sed ibi habent actus circa perfruitionem finis. Unde actus fortitudinis ibi est perfrui plena securitate a laboribus, & malis.

Ad tertium dicendum, quod donum fortitudinis respicit virtutem fortitudinis, non solum secundum quod consistit in sustinendo pericula, sed etiam secundum quod consistit in quocumque arduo opere faciendo. Et ideo donum fortitudinis dirigitur a dono consilii, quod videtur præcipue esse de melioribus bonis.

ARTICULUS II. 680

Utrum quarta beatitudo, scilicet Beati qui esuriunt, & sitiunt iustitiam, *respondeat dono fortitudinis.*

Inf. quæst. CLXXXIII. *& 1. 2. quæst.* LXIX. *art. 3. ad 3. & III. dist.* XXXIV. *quæst. 1. art. 4. & 6. cor.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod quarta beatitudo, scilicet *Beati qui esuriunt, & sitiunt iustitiam*, non respondeat dono fortitudinis. Donum enim fortitudinis non respondet virtuti iustitiæ, sed potius donum pietatis. Sed esurire, & sitire iustitiam pertinet ad actum iustitiæ. Ergo beatitudo ista magis pertinet ad donum pietatis quam ad donum fortitudinis.

2. Præterea. Esuries, & sitis iustitiæ importat desiderium boni. Sed hoc proprie pertinet ad caritatem, cui non respondet donum fortitudinis, sed magis donum sapientiæ, ut supra dictum est (quæst. XLV.) Ergo ista beatitudo non respondet dono fortitudinis, sed dono sapientiæ.

3. Præterea. Fructus consequuntur ad beatitudines: quia de ratione beatitudinis est delectatio, ut dicitur in I. Ethicor. (cap. VIII. a med.) Sed in fructibus non videtur aliquid poni quod pertineat ad fortitudinem. Ergo nec beatitudo aliqua ei respondet.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. I. de serm. Dom. in monte (cap. IV.

IV. ante med.) *Fortitudo congruit esurientibus, & sitientibus: laborant enim desiderantes gaudium de veris bonis, amorem a terrenis, & corporalibus avertere cupientes.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. cxxi. art. 2.) Augustinus attribuit beatitudines donis secundum ordinem enumerationis, considerata tamen aliqua convenientia. Et ideo quartam beatitudinem, scilicet de esurie, & siti iustitiæ, attribuit quarto dono, scilicet dono fortitudinis.

Est tamen ibi aliqua convenientia: quia, sicut dictum est (art. præc.) fortitudo in arduis consistit. Est autem valde arduum quod aliquis non solum opera virtuosa faciat, quæ communiter dicuntur opera iustitiæ; sed quod faciat ea cum insatiabili quodam desiderio; quod potest significari per famem, & sitim iustitiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (hom. xv. inter princ. & med.) iustitia hic potest accipi non solum particularis, sed etiam universalis, quæ se habet ad omnium virtutum opera, ut dicitur in V. Ethic. (cap. I. a med.) in quibus arduum intendit fortitudo, quæ est donum.

Ad secundum dicendum, quod caritas est radix omnium donorum, & virtutum, ut supra dictum est (quæst. XXIII. art. 8. ad 3. & I. 2. quæst. LXVIII. art. 4. ad 3.) Et ideo quicquid pertinet ad fortitudinem, potest etiam ad caritatem pertinere.

Ad tertium dicendum, quod inter fructus ponuntur duo quæ sufficienter correspondent dono fortitudinis; scilicet patientia, quæ respicit sustinentiam malorum, & longanimitas, quæ respicere potest diuturnam expectationem, & operationem bonorum.

QUAESTIO CXL.

De præceptis fortitudinis, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de præceptis fortitudinis.

Et primo de præceptis ipsius fortitudinis.

Secundo de præceptis partium eius.

ARTICULUS I. 681

Utrum convenienter in lege divina præcepta fortitudinis tradantur.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non convenienter in lege divina præcepta fortitudinis tradantur. Lex enim nova perfectior est veteri lege. Sed in veteri lege ponuntur aliqua præcepta fortitudinis, ut patet Deuter. xx. Ergo & in nova lege aliqua præcepta fortitudinis danda fuerunt.

2. Præterea. Præcepta affirmativa videntur esse potiora præceptis negativis, quia affirmativa includunt negativa, sed non e converso. Inconvenienter ergo in lege divina ponuntur præcepta fortitudinis solum negativa timorem prohibentia.

3. Præterea. Fortitudo est una de virtutibus principalibus, ut supra habitum est (quæst. CXXIII. art. II. & I. 2. quæst. LXI. art. 2.) Sed præcepta ordinantur ad virtutes sicut ad fines: unde debent eis proportionari. Ergo præcepta fortitudinis debuerunt poni inter præcepta Decalogi, quæ sunt principalia legis præcepta.

Sed contrarium apparet ex traditione sacræ Scripturæ.

Respondeo dicendum, quod præcepta legis ordinantur ad intentionem legislatoris. Unde secundum diversos fines quos intendit legislator, oportet diversimode præcepta legis institui: unde & in rebus humanis alia sunt præcepta democratica, alia regia, alia tyrannica. Finis autem legis divinæ est ut homo inhæreat Deo: & ideo præcepta legis divinæ tam de fortitudine, quam de aliis virtutibus dantur, secundum quod convenit ordinationi mentis in Deum: & propter hoc Deuter. xx. 3. dicitur: *Non formidetis eos, quia Dominus Deus vester in medio vestri est, & pro vobis contra adversarios dimicabit.*

Leges autem humanæ ordinantur ad aliqua mundana bona, secundum quorum conditionem præcepta fortitudinis in humanis legibus inveniuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod vetus testamentum habebat temporalia promissa, novum autem spiritualia, & æterna, ut Augustinus dicit contra Faust. (Lib. IV. cap. II. in princ.) Et ideo necessarium fuit ut in veteri lege populus instrueretur, qualiter pugnare deberet etiam

iam corporaliter pro terrena possessione acquirenda; in novo autem testamento instruendi fuerunt homines, qualiter spiritualiter certando ad possessionem vitæ æternæ pervenirent, secundum illud Matth. xi. 12. *Regnum cælorum vim patitur, & violenti rapiunt illud*. Unde & Petrus præcipit I. Pet. ult. 8. *Adversarius vester diabolus, tamquam leo rugiens, circuit quærens quem devoret: cui resistite fortes in fide*: & Iacobi iv. 7. *Resistite diabolo, & fugiet a vobis*. Quia tamen homines ad spiritualia bona tendentes, ab eis retrahi possent per corporalia pericula, fuerunt etiam in lege nova danda fortitudinis præcepta ad sustinenda fortiter temporalia mala, secundum illud Matth. x. 28. *Nolite timere eos qui occidunt corpus*.

Ad secundum dicendum, quod lex in suis præceptis habet communem instructionem. Ea vero quæ sunt agenda in periculis, non possunt ad aliquod commune reduci, sicut ea quæ sunt vitanda. Et ideo præcepta fortitudinis magis dantur negative quam affirmative.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. cxxii. art. 1.) præcepta Decalogi ponuntur in lege, sicut prima principia, quæ statim debent esse omnibus nota. Et ideo præcepta Decalogi debuerunt esse principaliter de actibus iustitiæ, in quibus manifeste videtur esse ratio debiti; non autem de actibus fortitudinis, quia non ita manifeste videtur esse debitum quod aliquis pericula mortis non reformidet.

ARTICULUS II. 682

Utrum convenienter tradantur præcepta in lege divina de partibus fortitudinis.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter tradantur præcepta in lege divina de partibus fortitudinis. Sicut enim patientia, & perseverantia sunt partes fortitudinis; ita etiam magnificentia, & magnanimitas, sive fiducia, ut ex supra dictis patet (quæst. cxxviii.) Sed de patientia inveniuntur aliqua præcepta tradita in lege divina: similiter etiam & de perseverantia. Ergo pari ratione de magnificentia, & magnanimitate aliqua præcepta tradi debuerunt.

2. Præterea. Patientia est virtus maxime necessaria, cum sit custos aliarum virtutum, ut Gregorius dicit (hom. xxxv. in Evang. parum ante med.) Sed de aliis virtutibus dantur absolute præcepta. Non ergo de patientia fuerunt danda præcepta quæ intelligantur solum secundum præparationem animi, ut Augustinus dicit in Lib. I. de serm. Dom. in monte (cap. xix. & xxi)

3. Præterea. Patientia, & perseverantia sunt partes fortitudinis, ut dictum est (quæst. cxxviii. & cxxxvi. art. 4. & cxxxvii. art. 2.) Sed de fortitudine non dantur præcepta affirmativa, sed solum negativa, ut supra habitum est (art. præc. ad 2.) Ergo etiam neque de patientia, & perseverantia fuerunt danda præcepta affirmativa, sed solum negativa.

Sed contrarium habetur ex traditione sacræ Scripturæ.

Respondeo dicendum, quod lex divina perfecte informat hominem de his quæ sunt necessaria ad recte vivendum. Indiget autem homo ad recte vivendum, non solum virtutibus principalibus, sed etiam virtutibus secundariis, & adiunctis: & ideo in lege divina sicut dantur convenientia præcepta de actibus virtutum principalium, ita etiam dantur convenientia præcepta de actibus secundariarum virtutum, & adiunctarum.

Ad primum ergo dicendum, quod magnificentia, & magnanimitas non pertinent ad genus fortitudinis, nisi secundum quamdam magnitudinis excellentiam, quam circa propriam materiam considerant. Ea autem quæ pertinent ad excellentiam, magis cadunt sub consiliis perfectionis quam sub præceptis necessitatis. Et ideo de magnificentia, & de magnanimitate non fuerunt danda præcepta, sed magis consilia. Afflictiones autem, & labores præsentis vitæ pertinent ad patientiam, & perseverantiam, non ratione alicuius magnitudinis in eis consideratæ, sed ratione ipsius generis. Et ideo de patientia, & perseverantia fuerunt danda præcepta.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. iii. art. 2.) præcepta affirmativa etsi semper obligent, non tamen obligant ad semper, sed pro loco, & tempore. Et ideo sicut præcepta affirmativa (a) quæ de aliis virtutibus dantur, sunt accipienda secundum præparationem animi, ut scilicet homo sit paratus ea adimplere, cum opus fuerit; ita etiam præcepta patientiæ.

K 2 Ad.

(a) *Ita post Garciam edit. omnes, Veteres edit. & mss. plures* quæ de patientia dantur.

Ad tertium dicendum, quod fortitudo, secundum quod distinguitur a patientia, & perseverantia, est circa maxima pericula, in quibus est cautius agendum: nec oportet aliquid determinari in particulari quid sit faciendum. Sed patientia, & perseverantia sunt circa minores afflictiones, & labores: & ideo magis sine periculo potest in eis determinari quid sit agendum, maxime in universali.

QUAESTIO CXLI.

De temperantia, *in octo articulos divisa*.

Consequenter considerandum est de temperantia: & primo quidem de ipsa temperantia; secundo de partibus eius; tertio de praeceptis ipsius. Circa temperantiam autem primo considerare oportet de ipsa temperantia; secundo de vitiis oppositis.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo, utrum temperantia sit virtus.

Secundo, utrum sit virtus specialis.

Tertio, utrum sit solum circa concupiscentias, & delectationes.

Quarto, utrum sit solum circa delectationes tactus.

Quinto, utrum sit circa delectationes gustus, inquantum est gustus, vel solum inquantum est tactus quidam.

Sexto, quae sit regula temperantiae.

Septimo, utrum sit virtus cardinalis, seu principalis.

Octavo, utrum sit potissima virtutum.

ARTICULUS I. 683

Utrum temperantia sit virtus.

Inf. quaest. CLXXXVI. *art.* 1. *cor. & vir. quaest.* 1. *art.* 12. *ad* 3. *& III. Eth. lect.* 19.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod temperantia non sit virtus. Nulla enim virtus repugnat inclinationi naturae, eo quod in nobis est naturalis aptitudo ad virtutem, ut dicitur in II. Eth. (cap. 1. a princ.) Sed temperantia retrahit a delectationibus, ad quas natura inclinat, ut dicitur in II. Ethic. (cap. III. & VIII.) Ergo temperantia non est virtus.

2. Praeterea. Virtutes sunt connexae ad invicem, ut supra habitum est (1. 2. quaest. LXV. art. 1.) Sed aliqui habent temperantiam qui non habent alias virtutes: multi enim inveniuntur temperati, qui tamen sunt avari, vel timidi. Ergo temperantia non est virtus.

3. Praeterea. Cuilibet virtuti respondet aliquod donum, ut ex supradictis patet (1. 2. quaest. LXVIII.) Sed temperantiae non videtur aliquod donum respondere: quia iam in superioribus dona omnia sunt aliis virtutibus attributa. Ergo temperantia non est virtus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in VI. Musicae (cap. XV. a med.) *Ea est virtus quae temperantia nominatur*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quaest. LV. art. 3.) de ratione virtutis est ut inclinet hominem ad bonum. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, ut Dionysius dicit in IV. cap. de div. Nom. (par. IV. lect. 22.) Et ideo virtus humana est quae inclinat ad id quod est secundum rationem. (*a*) Manifeste autem ad hoc inclinat temperantia: nam in eius nomine importatur quaedam moderatio, seu temperies, quam ratio facit. Et ideo temperantia est virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod natura inclinat in id quod est conveniens unicuique. Unde homo naturaliter appetit delectationem sibi convenientem. Quia vero homo, inquantum huiusmodi, est rationalis, consequens est quod delectationes sint homini convenientes, quae sunt secundum rationem: & ab his non retrahit temperantia, sed potius ab his quae sunt contra rationem. Unde patet quod temperantia non contrariatur inclinationi naturae humanae, sed convenit cum ea. Contrariatur tamen inclinationi naturae bestialis non subiectae rationi.

Ad secundum dicendum, quod temperantia, secundum quod perfecte habet rationem virtutis, non est sine prudentia, qua carent quicumque vitiosi. Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, oppositis vitiis subditi, non habent temperantiam, quae est virtus, sed operantur actus temperantiae ex quadam naturali dispositione, prout virtutes quaedam imperfectae sunt hominibus naturales, ut supra dictum est (1. 2. quaest. LXIII. art. 1.) vel per consuetudinem acquisitae, quae sine prudentia non habent perfectionem rationis, ut supra dictum est (1. 2. quaest. LVIII. art. 4. & quaest. LXV. art. 1.)

Ad tertium dicendum, quod temperantiae etiam correspondet aliquod donum,

(*a*) *Ita cum codicibus edit. recentiores: veteres* Maxime autem.

num, scilicet timoris, quo aliquis refrenatur a delectationibus carnis, secundum illud Psal. CXVIII. 120. *Confige timore tuo carnes meas*. Donum autem timoris principaliter quidem respicit Deum, cuius offensam vitat; & secundum hoc correspondet virtuti spei, ut supra dictum est (quaest. XIX. art. 9. ad 1.) secundario autem potest respicere quaecumque aliquis refugit ad vitandam Dei offensam. Maxime autem homo indiget timore divino ad fugiendum ea quae maxime alliciunt, circa quae est temperantia: & ideo temperantiae etiam correspondet donum timoris.

ARTICULUS II. 684

Utrum temperantia sit specialis virtus.

Inf. art. 4. ad 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod temperantia non sit specialis virtus. Dicit enim Augustinus in Lib. de morib. Eccles. (cap. XV. cir. fin. & cap. XIX.) quod *ad temperantiam pertinet, Deo se integrum incorruptumque servare*. Sed hoc convenit omni virtuti. Ergo temperantia est virtus generalis.

2. Praeterea. Ambrosius dicit in I. de offi. (cap. XLIII. in princ.) quod *in temperantia maxime tranquillitas animi spectatur, & quaeritur*. Sed hoc pertinet ad omnem virtutem. Ergo temperantia est generalis virtus.

3. Praeterea. Tullius dicit in I. de offic. (in tit. *de temperantia*) quod *decorum ab honesto nequit separari*; & quod *justa omnia decora sunt*. Sed decorum proprie consideratur in temperantia, ut ibidem dicitur. Ergo temperantia non est specialis virtus.

Sed contra est quod Philosophus in II. Ethic. (cap. VII.) & in III. (cap. X.) ponit eam specialem virtutem.

Respondeo dicendum, quod secundum consuetudinem humanae locutionis, aliqua nomina communia restringuntur ad ea quae sunt praecipua inter illa quae sub tali communitate continentur; sicut nomen urbis accipitur antonomastice pro Roma.

Sic ergo nomen temperantiae dupliciter accipi potest. Uno modo secundum communitatem suae significationis; & sic temperantia non est virtus specialis, sed generalis: quia nomen temperantiae significat quamdam temperiem, idest moderationem, quam ratio ponit in humanis operationibus, & passionibus; quod est commune in omni virtute morali. Differt tamen ratione temperantia a fortitudine, etiam secundum quod utraque sumitur ut virtus communis: nam temperantia retrahit ab his quae contra rationem appetitum alliciunt; fortitudo autem impellit ad ea sustinenda, vel aggredienda, propter quae homo refugit bonum rationis.

Si vero consideretur antonomastice temperantia, secundum quod refrenat appetitum ab his quae maxime alliciunt hominem; sic est specialis virtus, utpote habens specialem materiam, sicut & fortitudo.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus hominis maxime corrumpitur per ea quibus allicitur homo ad recedendum a regula rationis, & legis divinae. Et ideo sicut ipsum temperantiae nomen potest dupliciter sumi, uno modo communiter, alio modo excellenter; ita & integritas, quam temperantiae Augustinus attribuit.

Ad secundum dicendum, quod ea circa quae est temperantia, maxime possunt animum inquietare, propter hoc quod sunt homini essentialia, ut infra dicetur (art. 4. & 5. hu. quaest.) Et ideo tranquillitas animi per quamdam excellentiam attribuitur temperantiae, quamvis communiter conveniat omnibus virtutibus.

Ad tertium dicendum, quod quamvis pulchritudo conveniat cuilibet virtuti, excellenter tamen attribuitur temperantiae duplici ratione. Primo quidem secundum rationem communem temperantiae, ad quam pertinet quaedam moderata, & conveniens proportio, in qua consistit ratio pulchritudinis, ut patet per Dionysium IV. cap. de div. Nomin. (par. 1. lect. 5.) Alio modo quia ea a quibus refrenat temperantia, sunt infima in homine, convenientia sibi secundum naturam bestialem, ut infra dicetur (art. 4. & 5. hu. quaest. & quaest. seq. art. 4.) & ideo ex eis maxime natus est homo deturpari: & per consequens pulchritudo maxime attribuitur temperantiae, quae praecipue turpitudinem hominis tollit; & ex eadem ratione honestum maxime attribuitur temperantiae. Dicit enim Isidorus in Lib. X. Etymolog. (ad lit. *H.*) *Honestus dicitur qui nil habet turpitudinis: nam honestas dicitur, quasi honoris status;* qui maxime consideratur in temperantia, quae repellit vitia maxime op-

probriosa, ut infra dicetur (quæst. seq. art. 4.)

ARTICULUS III. 685

Utrum temperantia sit solum circa concupiscentias, & delectationes.

Sup. quæst. XXI. *art.* 1. *ad* 2. *& quæst.* XXIII. *art* 4. *ad* 3. *& quæst.* XCV. *art.* 3. *ad* 2. *& infr. quæst.* CXLVII. *art.* 2. *ad* 3. *&* 1. 2. *quæst.* XXXV. *art.* 6. *ad* 3. *& III. Eth. lect.* 19.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod temperantia non sit solum circa concupiscentias, & delectationes. Dicit enim Tullius in sua Rhetor. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) quod *temperantia est rationis in libidinem, atque in alios non rectos impetus animi firma, & moderata dominatio*. Sed impetus animi dicuntur omnes animæ passiones. Ergo videtur quod temperantia non sit solum circa concupiscentias, & delectationes.

2. Præterea. *Virtus est circa difficile, & bonum*. Sed difficilius videtur esse temperare timorem, maxime circa pericula mortis, quam moderari concupiscentias, & delectationes, quæ propter dolores, & pericula mortis contemnuntur, ut Augustinus dicit in Lib. LXXXIII. Qq. (quæst. XXXVI. parum a princ.) Ergo videtur quod temperantiæ virtus non sit præcipue circa concupiscentias, & delectationes.

3. Præterea. *Ad temperantiam pertinet moderationis gratia*, ut Ambrosius dicit in I. de offic. (cap. IV. in princ.) & Tullius udicit in I. de off. (tit. *de temp.*) quod *ad temperantiam pertinet omnis sedatio perturbationum animi, & rerum modus*. Oportet autem modum ponere non solum in concupiscentiis, & delectationibus, sed etiam in exterioribus actibus, & quibuslibet exterioribus. Ergo temperantia non est solum circa concupiscentias, & delectationes.

Sed contra est, quod Isidorus dicit in Lib. Etymolog. (non occurrit) quod *temperantia est qua libido concupiscentiaque refrenatur*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. CXXIII. art. 1. & quæst. CXXXVI. art. 1.) ad virtutem moralem pertinet conservatio boni rationis contra passiones rationi repugnantes. Motus autem passionum animæ est duplex, ut supra habitum est (1. 2. quæst. XXIII. art. 2.) cum de passionibus ageretur: unus quidem, secundum quod appetitus sensitivus prosequitur sensibilia, & corporalia bona; alius autem, secundum quod refugit sensibilia, & corporalia mala. Primus autem motus appetitus sensitivi præcipue repugnat rationi per immoderantiam. Nam bona sensibilia, & corporalia secundum suam speciem considerata non repugnant rationi, sed magis serviunt ei sicut instrumenta, quibus ratio utitur ad consecutionem proprii finis: repugnant autem ei præcipue secundum quod appetitus sensitivus in ea tendit non secundum modum rationis. Et ideo ad virtutem moralem pertinet proprie huiusmodi passiones moderari quæ important prosecutionem boni.

Motus autem appetitus sensitivi refugientis mala sensibilia præcipue contrariatur rationi, non quidem secundum suam immoderantiam, sed maxime secundum suum discessum, prout scilicet aliquis refugiendo mala sensibilia, & corporalia, quæ interdum concomitantur bonum rationis, per consequens discedit ab ipso bono rationis: & ideo ad virtutem moralem pertinet in huiusmodi discessu firmitatem præstare in bono rationis.

Sicut ergo virtus fortitudinis, de cuius ratione est firmitatem præstare, præcipue consistit circa passionem pertinentem ad fugam corporalium malorum, scilicet circa timorem; ex consequenti autem circa audaciam, quæ aggreditur terribilia sub spe alicuius boni: ita etiam temperantia, quæ importat moderationem quamdam, præcipue consistit circa passiones tendentes in bona sensibilia, scilicet circa concupiscentiam, & delectationem; ex consequenti autem circa tristitias, quæ contingunt ex absentia talium delectationum. Nam sicut audacia præsupponit terribilia, ita etiam tristitia talis provenit ex absentia prædictarum delectationum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. XXIII. art. 1. & 2. & quæst. XXV. art. 1.) cum de passionibus ageretur, passiones quæ pertinent ad fugam mali, præsupponunt passiones quæ pertinent ad prosecutionem boni; & passiones irascibilis præsupponunt passiones concupiscibilis. Et sic dum temperantia directe modificat passiones concupiscibilis tendentes in bonum, per quamdam consequentiam modificat omnes alias passiones, inquantum ad moderantiam priorum passionum sequitur

mo-

moderantia posteriorum: qui enim non immoderate concupiscit, consequens est ut moderate speret, & moderate de absentia concupiscibilium tristetur.

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia importat impetum quemdam appetitus in delectabile; qui indiget refrenatione, quod pertinet ad temperantiam: sed timor importat retractationem quamdam animi ab aliquibus malis; contra quod indiget homo animi firmitate, quam præstat fortitudo. Et ideo temperantia proprie est circa concupiscentias, fortitudo circa timores.

Ad tertium dicendum, quod exteriores actus procedunt ab interioribus animæ passionibus: & ideo moderatio eorum dependet a moderatione interiorum passionum.

ARTICULUS IV. 686

Utrum temperantia sit solum circa concupiscentias, & delectationes tactus.

I. par. quæst. lix. *art.* 4. *ad* 3. *&* 1. 2. *quæst.* lxi. *art.* 3. *cor. & III. dist.* xxxiii. *quæst.* ii. *art.* 2. *quæst.* 2. *& IV. dist.* xlix. *quæst.* iii. *art.* 5. *quæst.* 2. *cor. & virt. quæst.* 1. *art.* 12. *ad* 23. *&* 26.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod temperantia non solum sit circa concupiscentias, & delectationes tactus. Dicit enim Augustinus in Lib. de moribus Eccl. (cap. xix. cir. princ.) quod *munus temperantiæ est in coercendis, sedandisque cupiditatibus, quibus vertimur in ea quæ nos avertunt a legibus Dei, & a fructu bonitatis eius*: & post pauca subdit, quod *officium temperantiæ est contemnere omnes corporales illecebras, laudemque popularem*. Sed non solum cupiditates delectationum tactus avertunt nos a legibus Dei, sed etiam concupiscentiæ delectationum aliorum sensuum, quæ etiam pertinent ad illecebras corporales; & similiter cupiditates divitiarum, vel etiam mundanæ gloriæ: unde dicitur I. ad Timoth. ult. 10. quod *radix omnium malorum est cupiditas*. Ergo temperantia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

2. Præterea. Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. iii. circ. princ.) quod *ille qui est parvis dignus, & his dignificat seipsum, est temperatus, non autem magnanimus*. Sed honores parvi, vel magni, de quibus ibi loquitur, non sunt delectabiles secundum tactum, sed secundum apprehensionem animalem. Ergo temperantia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

3. Præterea. Ea quæ sunt unius generis, videntur eadem ratione pertinere ad materiam alicuius virtutis. Sed omnes delectationes sensuum videntur esse unius generis. Ergo pari ratione pertinent ad materiam temperantiæ.

4. Præterea. Delectationes spirituales sunt maiores quam corporales, ut supra habitum est (1. 2. quæst. xxxi. art. 5.) cum de passionibus ageretur. Sed quandoque propter concupiscentias delectationum spiritualium aliqui discedunt a legibus Dei, & a statu virtutis, sicut propter curiositatem scientiæ: unde & primo homini diabolus scientiam promisit Genes. iii. 5. dicens: *Eritis sicut dii, scientes bonum, & malum*. Ergo non solum temperantia est circa delectationes tactus.

5. Præterea. Si delectationes tactus essent propria materia temperantiæ, oporteret quod circa omnes delectationes tactus temperantia esset. Non autem est circa omnes, puta circa eas quæ sunt in ludis. Ergo delectationes tactus non sunt propria materia temperantiæ.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. x.) quod *temperantia proprie est circa concupiscentias, & delectationes tactus*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) ita est temperantia circa concupiscentias, & delectationes, sicut fortitudo est circa timores, & audacias. Fortitudo autem est circa timores, & audacias respectu maximorum malorum, quibus ipsa natura extinguitur, quæ sunt pericula mortis. Unde similiter temperantia oportet quod sit circa concupiscentias maximarum delectationum. Et quia delectatio consequitur operationem naturalem, tanto aliquæ delectationes sunt vehementiores, quanto consequuntur operationes magis naturales. Maxime autem naturales animalibus sunt operationes quibus conservatur natura individui per cibum, & potum, & natura speciei per coniunctionem maris, & feminæ: & ideo circa delectationes ciborum, & potuum, & circa delectationes venereorum est proprie temperantia. Huiusmodi autem delectationes consequuntur sensum tactus. Unde relinquitur quod temperantia sit circa delectationes tactus.

Digitized by Google

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi videtur accipere temperantiam, non secundum quod est specialis virtus habens determinatam materiam, sed secundum quod ad eam pertinet moderatio rationis in quacumque materia; quod pertinet ad generalem conditionem virtutis. Quamvis etiam dici possit, quod ille qui potest refrenare maximas delectationes, multo etiam magis potest refrenare minores delectationes. Et ideo ad temperantiam principaliter quidem, & proprie pertinet moderari concupiscentias delectationum tactus; secundario autem alias concupiscentias.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus ibi refert nomen temperantiæ ad moderationem exteriorum rerum, dum scilicet aliquis tendit in aliqua sibi commensurata; non autem prout refertur ad moderationem affectionum animæ, quæ pertinet ad virtutem temperantiæ.

Ad tertium dicendum, quod delectationes aliorum sensuum aliter se habent in hominibus, & aliter in aliis animalibus. In aliis enim animalibus ex aliis sensibus non causantur delectationes nisi in ordine ad sensibilia tactus; sicut leo delectatur videns cervum, vel audiens vocem eius, propter cibum. Homo autem delectatur secundum alios sensus, non solum propter hoc, sed etiam propter convenientiam sensibilium. Et sic circa delectationes aliorum sensuum, inquantum referuntur ad delectationes tactus, est temperantia, non principaliter, sed ex consequenti; inquantum autem sensibilia aliorum sensuum sunt delectabilia propter sui convenientiam, sicut cum delectatur homo in sono bene harmonizato, ista delectatio non pertinet ad conservationem naturæ: unde non habent huiusmodi passiones illam principalitatem, ut circa eas antonomastice temperantia dicatur.

Ad quartum dicendum, quod delectationes spirituales etsi secundum suam naturam sint maiores delectationibus corporalibus; tamen non ita percipiuntur sensu, & per consequens non ita vehementer afficiunt appetitum sensitivum, contra cuius impetum bonum rationis conservatur per moralem virtutem.

Vel dicendum, quod delectationes spirituales, per se loquendo, sunt secundum rationem: unde non sunt refrenandæ nisi per accidens, inquantum scilicet una delectatio spiritualis retrahit ab alia potiori, & magis debita.

Ad quintum dicendum, quod non omnes delectationes tactus pertinent ad naturæ conservationem: & ideo non oporret quod circa omnes delectationes tactus sit temperantia.

ARTICULUS V. 687

Utrum circa proprias delectationes gustus sit temperantia.

III. Ethicor. lect. 9.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod circa proprias delectationes gustus sit temperantia. Delectationes enim gustus sunt in cibis, & potibus, qui magis sunt necessarii ad hominis vitam quam delectationes venereorum, quæ pertinent ad tactum. Sed secundum prædicta (art. præc.) temperantia est circa delectationes eorum quæ sunt necessaria ad vitam hominis. Ergo temperantia est magis circa proprias delectationes gustus quam circa proprias delectationes tactus.

2. Præterea. Temperantia est circa passiones magis quam circa res ipsas. Sed, sicut dicitur in II. de Anima (tex. 28.) *tactus videtur esse sensus alimenti* quantum ad ipsam substantiam alimenti; sapor autem, qui est proprie obiectum gustus, est sicut delectamentum alimentorum. Ergo temperantia magis est circa gustum quam circa tactum.

3. Præterea. Sicut dicitur in VII. Ethic. (cap. IV. & VII. & Lib. III. cap. X. a med.) *circa eadem sunt temperantia, & intemperantia, continentia, & incontinentia, perseverantia, & mollities*, ad quam pertinent deliciæ. Sed ad delicias videtur pertinere delectatio quæ est in saporibus, qui pertinent ad gustum. Ergo temperantia est circa delectationes proprias gustus.

Sed contra est quod Philosophus dicit (III. Ethic. cap. X. a med.) quod *temperantia, & intemperantia videntur gustu parum, vel nihil uti*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) temperantia consistit circa præcipuas delectationes, quæ maxime pertinent ad conservationem humanæ vitæ vel in specie, vel in individuo: in quibus consideratur aliquid principaliter, & aliquid secundario. Principaliter quidem ipse usus necessariorum, puta vel feminæ, quæ est necessaria ad conservationem speciei; vel cibi, & potus,

tus, quæ sunt necessaria ad conservationem individui: & ipse usus horum necessariorum habet quamdam essentialem delectationem adiunctam. Secundario autem consideratur circa utrumque usum aliquid quod facit ad hoc quod usus sit magis delectabilis, sicut pulchritudo, & ornatus feminæ, & sapor delectabilis in cibo, & etiam odor.

Et ideo principaliter temperantia est circa delectationem tactus, quæ per se consequitur ipsum usum necessariarum rerum, quarum omnis usus est, in tangendo. Circa delectationes autem gustus, vel olfactus, vel visus est temperantia, & intemperantia secundario, inquantum sensibilia horum sensuum conferunt ad delectabilem usum rerum necessariarum, quæ pertinent ad tactum. Quia tamen gustus propinquior est tactui quam alii sensus, ideo temperantia magis est circa gustum quam circa alios sensus.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam ipse usus ciborum, & delectatio essentialiter ipsum consequens ad tactum pertinent. Unde Philosophus dicit in II. de Anima (tex. 28.) quod *tactus est sensus alimenti:* nutrimur enim calido, & frigido, humido, & sicco. Sed ad gustum pertinet discretio saporum, qui conferunt ad delectationem alimenti, inquantum sunt signa convenientis nutrimenti.

Ad secundum dicendum, quod delectatio saporis est quasi superveniens; sed delectatio tactus per se consequitur usum cibi, & potus.

Ad tertium dicendum, quod deliciæ principaliter quidem consistunt in ipsa substantia alimenti, sed secundario in exquisito sapore, & præparatione ciborum.

ARTICULUS VI. 688

Utrum regula temperantiæ sit sumenda secundum necessitatem præsentis vitæ.

Infr. quæst. CXLII. *art.* 2. *cor.* & I. 2. *quæst.* LXIII *art.* 4. *cor.* & *IV. dist.* XV. *quæst.* III. *art.* I. *quæst.* 4. *cor.* & *mal. quæst.* XIV. *art.* I. *ad* I.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod regula temperantiæ non sit sumenda secundum necessitatem præsentis vitæ. Superius enim non regulatur ab inferiori. Sed temperantia, cum sit virtus animæ, est superior quam necessitas corporalis. Ergo regula temperantiæ non debet sumi secundum necessitatem corporalem.

2. Præterea. Quicumque excedit regulam, peccat. Si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiæ, quicumque alia delectatione uteretur supra necessitatem naturæ, quæ valde modicis contenta est, peccaret contra temperantiam: quod videtur esse inconveniens.

3. Præterea. Nullus attingens regulam peccat. Si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiæ, quicumque uteretur aliqua delectatione propter necessitatem corporalem, puta propter sanitatem, esset immunis a peccato. Hoc autem videtur falsum. Ergo necessitas corporalis non est regula temperantiæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de morib. Eccl. (cap. XXI. circ. fi.) *Habet vir temperans in rebus huius vitæ regulam utroque Testamento firmatam, ut eorum nil diligat, nil per se appetendum putet; sed ad vitæ huius, atque officiorum necessitatem, quantum satis est, usurpet utentis modestia, non amantis affectu.*

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supradictis patet (art. I. hu. quæst. & quæst. CIX. art. 2. & quæst. CXXIII. art. I.) bonum virtutis moralis præcipue consistit in ordine rationis. Nam *bonum hominis est secundum rationem esse*, ut Dionysius dicit IV. cap. de divin. Nom. (par. IV. lect. 22.) Præcipuus autem ordo rationis consistit in hoc quod aliqua in finem ordinat: & in hoc ordine maxime consistit bonum rationis: nam bonum habet rationem finis; & ipse finis est regula eorum quæ sunt ad finem. Omnia autem delectabilia quæ in usum hominis veniunt, ordinantur ad aliquam huius vitæ necessitatem sicut ad finem. Et ideo temperantia accipit necessitatem huius vitæ, sicut regulam delectabilium quibus utitur, ut scilicet tantum eis utatur, quantum necessitas huius vitæ requirit.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.) necessitas huius vitæ habet rationem regulæ, inquantum est finis. Considerandum est autem, quod quandoque aliud est finis operantis, & aliud finis operis; sicut patet quod ædificationis finis est domus, sed ædificatoris finis quandoque est lucrum. Sic ergo temperantiæ ipsius finis, & regula est beatitudo; sed eius rei qua utitur, finis, & regula est necessitas huma-

manæ vitæ, infra quam est id quod in usum vitæ venit.

Ad secundum dicendum, quod necessitas humanæ vitæ potest attendi dupliciter: uno modo secundum quod dicitur necessarium illud sine quo res nullo modo potest esse, sicut cibus est necessarius animali; alio modo secundum quod dicitur necessarium illud sine quo res non potest convenienter esse. Temperantia autem non solum attendit primam necessitatem, sed etiam secundam. Unde Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. XI. ad fin.) quod *temperatus appetit delectabilia propter sanitatem, vel propter bonam habitudinem*. Alia vero quæ ad hoc non sunt necessaria, possunt dupliciter se habere. Quædam enim sunt impedimenta sanitatis, vel bonæ habitudinis: & his temperatus nullo modo utitur, hoc enim esset peccatum contra temperantiam. Quædam vero sunt quæ non sunt his impedimenta: & his moderate utitur pro loco, & tempore, & congruentia eorum quibus convivit. Et ideo ibidem Philosophus dicit, quod *etiam temperatus appetit talia delectabilia*, quæ scilicet non sunt necessaria ad sanitatem, vel ad bonam habitudinem, *non impedimenta his existentia*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (in corp.) temperantia respicit necessitatem quantum ad convenientiam vitæ: quæ quidem attenditur non solum secundum convenientiam corporis, sed etiam secundum convenientiam exteriorum rerum, puta divitiarum, & officiorum, & multo magis secundum convenientiam honestatis. Et ideo Philosophus ibi subdit (loc. sup. cit.) quod *in delectabilibus quibus temperatus utitur, non solum considerat ut non sint impeditiva sanitatis, & bonæ habitudinis corporalis, sed etiam ut non sint præter bonum*, idest contra honestatem, & *quod non sint supra substantiam*, idest supra facultatem divitiarum. Et Augustinus dicit in Lib. de moribus Ecclesiæ (cap. XXI. cir. fi.) quod *temperans respicit non solum necessitatem huius vitæ, sed etiam officiorum*.

ARTICULUS VII. 689

Utrum temperantia sit virtus cardinalis.

1. 2. quæst. LXXI. *& quæst.* LXVI. *art.* 1. *& 4. corp. & III. dist.* XXXII. *quæst.* II. *art.* 1. *& vir. quæst.* 1. *art.* 12. *ad* 24. 25. *&* 26. *& quæst.* V. *art.* 1.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod temperantia non sit virtus cardinalis. Bonum enim virtutis (*a*) moralis a ratione dependet. Sed temperantia est circa ea quæ magis distant a ratione, scilicet circa delectationes quæ sunt nobis, & brutis communes, ut dicitur in III. Ethicor. (cap. X. a med.) Ergo temperantia non videtur esse principalis virtus.

2. Præterea. Quanto aliquid est magis impetuosum, tanto difficilius videtur esse ad refrenandum. Sed ira, quam refrenat mansuetudo, videtur esse impetuosior quam concupiscentia, quam refrenat temperantia: dicitur enim Proverb. XXVII. 4. *Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor; & impetum concitati spiritus ferre quis poterit?* Ergo mansuetudo est principalior virtus quam temperantia.

3. Præterea. Spes est principalior motus animæ quam desiderium, & concupiscentia, ut supra habitum est (1. 2. quæst. XXV. art. 4.) Sed humilitas refrenat præsumptionem immoderatæ spei. Ergo humilitas videtur esse principalior virtus quam temperantia, quæ refrenat concupiscentiam.

Sed contra est quod Gregorius in II. Moral. (cap. XXVI. a princ.) ponit temperantiam inter virtutes principales.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. CXXIII. art. 11. & 1. 2. quæst. LXI. art. 3.) virtus principalis, seu cardinalis dicitur quæ principalius laudatur ex aliquo eorum quæ communiter requiruntur ad rationem virtutis.

Moderatio autem, quæ in omni virtute requiritur, præcipue laudabilis est in delectationibus tactus, circa quas est temperantia: tum quia tales delectationes sunt magis nobis naturales; & ideo difficilius est ab eis abstinere, & concupiscentias earum refrenare: tum etiam quia earum obiecta magis sunt necessaria præsenti vitæ, ut ex dictis patet (art. 4. hu. quæst.) Et ideo temperantia

(a) Ita enim codicibus Nicolai[illegible]. Al. cardinalis.

tia ponitur virtus principalis, seu cardinalis.

Ad primum ergo dicendum, quod tanto maior ostenditur agentis virtus, quanto in ea quæ sunt magis distantia, potest suam operationem extendere. Et ideo ex hoc ipso ostenditur maior virtus rationis quod potest etiam concupiscentias, & delectationes maxime distantes moderari. Unde hoc pertinet ad principalitatem temperantiæ.

Ad secundum dicendum, quod impetus iræ causatur ex quodam accidente, puta ex aliqua læsione contristante: & ideo cito transit, quamvis magnum impetum habeat. Sed impetus concupiscentiæ delectabilium tactus procedit ex causa naturali, unde est diuturnior, & communior: & ideo ad principaliorem virtutem pertinet ipsum refrenare.

Ad tertium dicendum, quod ea quorum est spes, sunt altiora his quorum est concupiscentia: & propter hoc spes ponitur passio principalis in irascibili. Sed ea quorum est concupiscentia, & delectatio tactus, vehementius movent appetitum, quia sunt magis naturalia: & ideo temperantia, quæ in his modum statuit, est virtus principalis.

ARTICULUS VIII. 690

Utrum temperantia sit maxima virtutum.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod temperantia sit maxima virtutum. Dicit enim Ambrosius in I. de off. (cap. XLIII. in princ.) quod *in temperantia maxime honesti cura, decoris consideratio spectatur, & quæritur*. Sed virtus laudabilis est, inquantum est honesta, & decora. Ergo temperantia est maxima virtutum.

2. Præterea. Maioris est virtutis operari id quod est difficilius. Sed difficilius est refrenare concupiscentias, & delectationes tactus, quam rectificare actiones exteriores: quorum primum pertinet ad temperantiam, secundum ad iustitiam. Ergo temperantia est maior virtus quam iustitia.

3. Præterea. Quanto aliquid est communius, tanto magis necessarium videtur esse, & melius. Sed fortitudo est circa pericula mortis, quæ rarius accidunt, quam delectabilia tactus, quæ quotidie occurrunt; & sic usus temperantiæ est communior quam fortitudinis. Ergo temperantia est nobilior virtus quam fortitudo.

Sed contra est quod Philosophus dicit in I. Rhetor. (cap. IX. a princ.) quod *maximæ virtutes sunt quæ aliis maxime sunt utiles: & propter hoc fortes & iustos maxime honoramus*.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. II. cir. fin.) *bonum multitudinis divinius est quam bonum unius*: & ideo quanto aliqua virtus magis pertinet ad bonum multitudinis, tanto melior est. Iustitia autem, & fortitudo magis pertinent ad bonum multitudinis quam temperantia: quia iustitia consistit in communicationibus, quæ sunt ad alterum; fortitudo autem in periculis bellorum, quæ sustinentur pro salute communi; temperantia autem moderatur solum concupiscentias, & delectationes eorum quæ pertinent ad ipsum hominem. Unde manifestum est quod iustitia, & fortitudo sunt excellentiores virtutes quam temperantia: quibus prudentia, & virtutes theologicæ sunt potiores.

Ad primum ergo dicendum, quod honestas, & decor maxime attribuuntur temperantiæ, non propter principalitatem proprii boni, sed propter turpitudinem contrarii mali, a quo retrahit, inquantum scilicet moderatur delectationes quæ sunt nobis, & brutis communes.

Ad secundum dicendum, quod cum virtus sit circa difficile, & bonum, dignitas virtutis magis attenditur secundum rationem boni, in quo excedit iustitia, quam secundum rationem difficilis, in quo excedit temperantia.

Ad tertium dicendum, quod illa communitas qua aliquid pertinet ad multitudinem hominum, magis facit ad excellentiam bonitatis, quam illa quæ consideratur secundum quod aliquid frequenter occurrit: in quarum prima excedit fortitudo, in secunda temperantia. Unde simpliciter fortitudo est potior; licet quoad aliquid possit dici temperantia potior non solum fortitudine, sed etiam iustitia.

QUAESTIO CXLII.

De vitiis quæ adversantur temperantiæ, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de vitiis oppositis temperantiæ: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum insensibilitas sit peccatum.

Se-

Secundo, utrum intemperantia sit vitium puerile.

Tertio de comparatione intemperantiæ ad timiditatem.

Quarto, utrum vitium intemperantiæ sit maxime opprobriosum.

ARTICULUS I. 691

Utrum insensibilitas sit vitium.

II. Ethic. lect. 8. *& III. lect.* 21.

AD primum sic proceditur. Videtur quod insensibilitas non sit vitium. Dicuntur enim insensibiles qui deficiunt circa delectationes tactus. Sed in his penitus deficere videtur esse laudabile, & virtuosum: dicitur enim Dan. x. 2. *In diebus illis ego Daniel lugebam trium hebdomadarum tempus: panem desiderabilem non comedi; & caro, & vinum non introierunt in os meum; sed neque unguento unctus sum*. Ergo insensibilitas non est peccatum.

2. Præterea. *Bonum hominis est secundum rationem esse*, secundum Dionysium IV. cap. de div. Nom. (par. IV. lect. 22.) Sed abstinere ab omnibus delectabilibus tactus, maxime promovet hominem in bono rationis: dicitur enim Dan. I. 17. quod *pueris* qui utebantur leguminibus, *dedit Deus scientiam, & disciplinam in omni libro, & sapientia*. Ergo insensibilitas, quæ universaliter repellit huiusmodi delectationes, non est vitiosa.

3. Præterea. Illud per quod maxime receditur a peccato, non videtur esse vitiosum. Sed hoc est potissimum remedium abstinendi a peccato, quod aliquis fugiat delectationes; quod pertinet ad insensibilitatem: dicit enim Philosophus in II. Ethicor. (cap. ult. a med.) quod *abiicientes delectationem minus peccamus*. Ergo insensibilitas non est aliquid vitiosum.

Sed contra. Nihil opponitur virtuti nisi vitium. Sed insensibilitas virtuti temperantiæ opponitur, ut patet per Philosophum in II. Ethicor. (cap. VII.) & in III. (cap. XI.) Ergo insensibilitas est vitium.

Respondeo dicendum, quod omne illud quod contrariatur ordini naturali, est vitiosum. Natura autem delectationem apposuit operationibus necessariis ad vitam hominis. Et ideo naturalis ordo requirit ut homo intantum huiusmodi delectationibus utatur, quantum necessarium est saluti humanæ vel quantum ad conservationem individui, vel quantum ad conservationem speciei. Si quis ergo intantum delectationem refugeret quod prætermitteret ea quæ sunt necessaria ad conservationem naturæ, peccaret, quasi ordini naturali repugnans. Et hoc pertinet ad vitium insensibilitatis.

Sciendum tamen, quod ab huiusmodi delectationibus consequentibus huiusmodi operationes quandoque laudabile, vel etiam necessarium est abstinere propter aliquem finem; sicut propter sanitatem corporalem aliqui abstinent a quibusdam delectationibus ciborum, potuum, & venereorum; & etiam propter alicuius officii executionem, sicut athletas, & milites necesse est a multis delectationibus abstinere, ut officium proprium exequantur. Et similiter pœnitentes, ad recuperandam animæ sanitatem, abstinentia delectabilium quasi quadam diæta utuntur; & homines volentes contemplationi, & rebus divinis vacare, oportet quod se magis a carnalibus desideriis abstrahant. Nec aliquid prædictorum ad insensibilitatis vitium pertinet, quia sunt secundum rationem rectam.

Ad primum ergo dicendum, quod Daniel illa abstinentia a delectabilibus utebatur, non quasi propter se abhorrens delectationes ut secundum se malas, sed propter aliquem finem laudabilem, ut scilicet idoneum se ad altitudinem contemplationis redderet, abstinendo scilicet a corporalibus delectationibus. Unde & statim ibi subditur de revelatione facta.

Ad secundum dicendum, quod quia ratione homo uti non potest sine sensitivis potentiis, quæ indigent organo corporali, ut in I. habitum est (quæst. LXXXIV. art. 7. & 8.) necesse est quod homo sustentet corpus, ad hoc quod ratione utatur. Sustentatio autem corporis fit per operationes delectabiles. Unde non potest esse bonum rationis in homine, si abstineat ab omnibus delectationibus. Secundum tamen quod homo in exequendo actum rationis plus vel minus indiget corporali virtute, secundum hoc plus vel minus necesse habet delectabilibus corporalibus uti. Et ideo homines qui hoc officium assumpserunt ut contemplationi vacent, & bonum spirituale quasi quadam spirituali propagatione in alios transmittant, a multis delectabilibus laudabiliter abstinent, a quibus illi quibus ex officio competit operibus cor-

po-

Digitized by Google

poralibus, & generationi carnali vacare, laudabiliter non abstinent.

Ad tertium dicendum, quod delectatio fugienda est ad vitandum peccatum, non totaliter, sed ut ultra non quæratur quam necessitas requirat.

ARTICULUS II. 692

Utrum intemperantia sit puerile peccatum.

III. Ethic. lect. ult.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod intemperantia non sit puerile peccatum. Quia super illud Matth. XVIII. *Nisi conversi fueritis, & efficiamini sicut parvuli &c.* dicit Hieronymus (sup. illud, *Quicumque humiliaverit se*) quod „ parvulus non perseverat in iracundia, „ læsus non meminit, videns pulchram „ mulierem non delectatur: " quod contrariatur intemperantiæ. Ergo intemperantia non est puerile peccatum.

2. Præterea. Pueri non habent nisi concupiscentias naturales. Sed *circa naturales concupiscentias parum aliqui peccant per intemperantiam*, ut Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. XI.) Ergo intemperantia non est peccatum puerile.

3. Præterea. Pueri sunt fovendi, & nutriedi. Sed concupiscentia, & delectatio, circa quæ est intemperantia, est semper diminuenda, & extirpanda, secundum illud ad Colofs. III. 5. *Mortificate membra vestra (a) super terram, quæ sunt concupiscentia &c.* Ergo intemperantia non est puerile peccatum.

Sed Contra est quod Philosophus dicit III. Ethicor. (cap. ult. in med.) quod *nomen intemperantiæ referimus ad puerilia peccata.*

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur esse puerile dupliciter. Uno modo quia convenit pueris: & sic Philosophus non intendit dicere, quod peccatum intemperantiæ sit puerile. Alio modo secundum quamdam similitudinem: & hoc modo peccata intemperantiæ puerilia dicuntur. Peccatum enim intemperantiæ est peccatum superfluæ concupiscentiæ, quæ assimilatur puero quoad tria.

Primo quidem quantum ad id quod uterque appetit. Sicut enim puer, ita & concupiscentia appetit aliquid turpe. Cuius ratio est, quia pulchrum in rebus humanis attenditur, prout aliquid est ordinatum secundum rationem. Unde Tullius dicit in I. de offic. (in tit. *Duplex decorum, generale, & speciale*) quod *pulchrum est quod consentaneum est hominis excellentiæ in eo in quo natura eius a reliquis animantibus differt*. Puer autem non attendit ad ordinem rationis; & similiter concupiscentia non audit rationem, ut dicitur in VII. Eth. (cap. VI. a princ.) Secundo conveniunt quantum ad eventum. Puer enim, si suæ voluntati dimittatur, crescit in propria voluntate: unde Eccli. XXX. 8. dicitur: *Equus indomitus evadit durus, & filius remissus evadit præceps*. Ita etiam & concupiscentia, si ei satisfiat, maius robur accipit. Unde Augustinus dicit in VIII. Confess. (cap. V.) *Dum servitur libidini, facta est consuetudo; & dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas*. Tertio quantum ad remedium quod utrique præbetur. Puer enim emendatur per hoc quod coercetur: unde dicitur Proverb. XXIII. 13. *Noli subtrahere a puero disciplinam.... Tu virga percuties eum, & animam eius de inferno liberabis*. Et similiter dum concupiscentiæ resistitur, reducitur ad debitum honestatis modum. Et hoc est quod Augustinus dicit in VI. Musicæ (cap. XI. cir. fin.) quod *mente in spiritualia suspensa, atque ibi fixa, & manente, consuetudinis*, scilicet carnalis concupiscentiæ, *impetus frangitur, & paulatim repressus extinguitur: maior enim erat, cum sequeremur; non omnino nullus, sed certe minor, cum refrenamus*. Et ideo Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. ult. in fin.) quod *quemadmodum puerum oportet secundum præceptum pædagogi vivere, sic & (b) concupiscibile consonare rationi*.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit secundum illum modum quo puerile dicitur id quod in pueris invenitur. Sic autem non dicitur peccatum intemperantiæ puerile, sed secundum similitudinem, ut dictum est (in cor. art.)

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia aliqua potest dici naturalis dupliciter. Uno modo secundum genus suum: & sic temperantia, & intemperantia sunt circa concupiscentias naturales: sunt enim circa concupiscentias ciborum, & venereorum, quæ ordinantur ad conservationem naturæ. Alio modo potest dici concupiscentia naturalis quantum ad speciem eius quod natura ad sui conservationem requirit: & sic non

(a) *Vulgata* quæ sunt super terram, fornicationem, immunditiam, libidinem, concupiscentiam malam &c. (b) *Ita mss. & editi passim. Edit. Patav. cum Garcia* concupiscibilum.

Digitized by Google

non multum contingit peccare circa naturales concupiscentias: natura enim non requirit nisi id per quod subvenitur necessitati naturæ, in cuius desiderio non contingit esse peccatum, nisi solum secundum quantitats excessum. Et secundum hoc solum peccatur circa naturalem concupiscentiam, ut Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. xi.) Alia vero circa quæ plurimum peccatur, sunt quædam concupiscentiæ incitamenta, quæ hominum curiositas adinvenit; sicut curiose præparati cibi, & mulieres ornatæ. Et quamvis ista non multum requirant pueri, nihilominus tamen intemperantia dicitur puerile peccatum, ratione iam dicta (in cor. art.).

Ad tertium dicendum, quod id quod ad naturam pertinet, in pueris est augmentandum, & fovendum; quod autem pertinet ad defectum rationis in eis, non est fovendum, sed emendandum, ut dictum est (in cor. art.)

ARTICULUS III. 693

Utrum timiditas sit maius vitium quam intemperantia.

II. Eth. lect. 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod timiditas sit maius vitium quam intemperantia. Ex hoc enim aliquod vitium vituperatur quod opponitur bono virtutis. Sed timiditas opponitur fortitudini, quæ est nobilior virtus quam temperantia, cui opponitur intemperantia, ut ex supradictis patet (art. præc. & quæst. præc. art. 8.) Ergo timiditas est maius vitium quam intemperantia.

2. Præterea. Quanto aliquis deficit in eo quod difficilius vincitur, tanto minus vituperatur: unde Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. vii. a med) quod *si quis a fortibus, & superexcellentibus delectationibus vincitur, vel tristitiis, non est admirabile, sed condonabile*. Sed difficilius videtur vincere delectationes quam alias passiones: unde in II. Eth. (cap. iii. ad fi.) dicitur quod *difficilius est contra voluptatem pugnare quam contra iram*, quæ videtur esse fortior quam timor. Ergo intemperantia, quæ vincitur a delectatione, minus peccatum est quam timiditas, quæ vincitur a timore.

3. Præterea. De ratione peccati est quod sit voluntarium. Sed timiditas est magis voluntaria quam intemperantia: nullus enim concupiscit intemperatus esse; aliqui autem concupiscunt fugere pericula mortis; quod pertinet ad timiditatem. Ergo timiditas est peccatum gravius quam intemperantia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. xii. in princ.) quod *intemperantia magis assimilatur voluntario quam timiditas*. Ergo plus habet de ratione peccati.

Respondeo dicendum, quod unum vitium potest alteri comparari dupliciter: uno modo ex parte ipsius materiæ, vel obiecti; alio modo ex parte ipsius hominis peccantis: & utroque modo intemperantia est gravius vitium quam timiditas.

Primo namque ex parte materiæ. Nam timiditas refugit pericula mortis, ad quæ vitanda inducit maxima necessitas conservandæ vitæ. Intemperantia autem est circa delectationes, quarum appetitus non est adeo necessarius ad vitæ conservationem, quia, ut dictum est (art. præc. ad 2.) intemperantia magis est circa quasdam (*a*) appositas delectationes, seu concupiscentias, quam circa concupiscentias, seu delectationes naturales. Quanto autem illud quod commovet ad peccandum, videtur esse magis necessarium, tanto peccatum levius est. Et ideo intemperantia est gravius vitium quam timiditas ex parte obiecti, sive materiæ moventis.

Similiter etiam ex parte ipsius hominis peccantis; & hoc triplici ratione. Primo quidem quia quanto ille qui peccat, magis est compos suæ mentis, tanto gravius peccat: unde alienatis non imputantur peccata. Timores autem, & tristitiæ graves, & maxime in periculis mortis, stupefaciunt mentem hominis: quod non facit delectatio, quæ movet ad intemperantiam. Secundo quia quanto aliquod peccatum est magis voluntarium, tanto est gravius. Intemperantia autem plus habet de voluntario quam timiditas; & hoc duplici ratione. Uno modo quia ea quæ per timorem fiunt, principium habent ab exteriori impellente: unde non sunt simpliciter voluntaria, sed mixta, ut dicitur in III. Ethic. (cap. i.) Ea autem quæ per delectationem fiunt, sunt simpliciter voluntaria. Alio modo quia ea quæ sunt intemperati, sunt magis voluntaria in particulari, minus autem voluntaria in uni-

(*a*) *Ita cum msf. edit. melioris nota. Al.* oppositas.

niversali. Nullus enim vellet intemperatus esse; allicitur tamen homo a singularibus delectationibus, quæ intemperatum faciunt hominem. Propter quod ad vitandum intemperantiam maximum remedium est ut non immoretur homo circa singularium considerationem. Sed in his quæ pertinent ad timiditatem, est e converso: nam singularia quæ imminent, sunt minus voluntaria, ut abiicere clypeum, & alia huiusmodi; sed ipsum commune est magis voluntarium, puta fugiendo salvari. Hoc autem est simpliciter magis voluntarium quod est magis voluntarium in singularibus, in quibus est actus. Et ideo intemperantia, cum sit simpliciter magis voluntarium quam timiditas, est maius vitium. Tertio quia contra intemperantiam potest magis de facili remedium adhiberi quam contra timiditatem: eo quod delectationes ciborum, & venereorum, circa quas est intemperantia, per totam vitam occurrunt; & sine periculo potest homo circa ea exercitari, ad hoc quod sit temperatus: sed pericula mortis rarius occurrunt, & periculosius in his homo exercitatur ad timiditatem fugiendam. Et ideo intemperantia est simpliciter maius peccatum quam timiditas.

Ad primum ergo dicendum, quod excellentia fortitudinis supra temperantiam potest considerari dupliciter. Uno modo ex parte finis, quod pertinet ad rationem boni, quia scilicet fortitudo magis ordinatur ad bonum commune quam temperantia. Ex hac etiam parte timiditas habet quamdam excellentiam supra intemperantiam, inquantum scilicet per timiditatem aliqui desistunt a defensione boni communis. Alio modo ex parte difficultatis, inquantum scilicet difficilius est subire pericula mortis quam abstinere a quibusdam delectabilibus: & quantum ad hoc non oportet quod timiditas præcellat intemperantiam. Sicut enim maioris virtutis est non vinci a fortiori; ita etiam e contrario minoris vitii est a fortiori vinci, & maioris vitii a debiliori superari.

Ad secundum dicendum, quod amor conservationis vitæ, propter quam vitantur pericula mortis, est multo magis connaturalis quam quæcumque delectationes ciborum, vel venereorum, quæ ad conservationem vitæ ordinantur. Et ideo difficilius est vincere timorem periculorum mortis quam concupiscentiam delectationum, quæ est in cibis, & venereis: cui tamen difficilius est resistere quam iræ, tristitiæ, & timori quorumdam aliorum malorum.

Ad tertium dicendum, quod in timiditate consideratur magis voluntarium in universali, minus tamen in particulari: & ideo in ea est magis voluntarium secundum quid, & non simpliciter.

ARTICULUS IV. 694

Utrum peccatum intemperantiæ sit maxime exprobrabile.

Inf. quæst. CXLIII. *& quæst.* CXLIV. *art.* 1. *ad* 2. *& quæst.* CLI. *art.* 4. *ad* 2. *&* 3.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum intemperantiæ non sit maxime exprobrabile. Sicut enim honor debetur virtuti, ita exprobratio debetur peccato. Sed quædam peccata sunt graviora quam intemperantia, sicut homicidium, blasphemia, & alia huiusmodi. Ergo peccatum intemperantiæ non est maxime exprobrabile.

2. Præterea. Peccata quæ sunt magis communia, videntur minus esse exprobrabilia, eo quod de his homines minus verecundantur. Sed peccata intemperantiæ sunt maxime communia, quia sunt circa ea quæ communiter in usum humanæ vitæ veniunt, in quibus etiam plurimi peccant. Ergo peccata intemperantiæ non videntur esse maxime exprobrabilia.

3. Præterea. Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. IV. & seqq.) quod *temperantia, & intemperantia sunt circa concupiscentias, & delectationes humanas*. Sunt autem quædam concupiscentiæ, & delectationes turpiores concupiscentiis, & delectationibus humanis, quæ dicuntur bestiales, & ægritudinales, ut in eodem Lib. (cap. V.) Philosophus dicit. Ergo intemperantia non est maxime exprobrabilis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. XII. cir. princ.) quod *intemperantia inter alia vitia videtur iuste exprobrabilis esse*.

Respondeo dicendum, quod exprobratio opponi videtur honori, & gloriæ. Honor autem excellentiæ debetur, ut supra habitum est (quæst. CIII. art. 1. & 2.) Gloria autem claritatem importat. Est ergo intemperantia maxime exprobrabilis propter duo. Primo quidem quia maxime repugnat excellentiæ hominis: est enim circa delectationes communes nobis, & bru-

& brutis, ut supra habitum est (quæst. cxlr. art. 2. ad 3.) Unde in Psal. xlviii. 21. dicitur: *Homo, cum in honore esset, non intellexit: comparatus est iumentis insipientibus, & similis factus est illis*. Secundo quia maxime repugnat eius claritati, vel pulchritudini, inquantum scilicet in delectationibus circa quas est intemperantia, minus apparet de lumine rationis, ex qua est tota claritas, & pulchritudo virtutis: unde & huiusmodi delectationes dicuntur maxime serviles.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius dicit (implic. Lib. XXXIII. Moral. cap. xi. cir. med.) *vitia carnalia*, quæ sub intemperantia continentur, *etsi sint minoris culpæ, sunt tamen maioris infamiæ*. Nam magnitudo culpæ respicit deordinationem a fine; infamia autem respicit turpitudinem, quæ maxime consideratur secundum indecentiam peccantis.

Ad secundum dicendum, quod consuetudo peccandi diminuit turpitudinem, & infamiam peccati secundum opinionem hominum, non autem secundum naturam ipsorum vitiorum.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur intemperantia esse maxime exprobrabilis, est intelligendum inter vitia humana, quæ scilicet attenduntur secundum passiones humanæ naturæ aliqualiter conformes. Sed illa vitia quæ excedunt modum humanæ naturæ, sunt magis exprobrabilia. Et tamen etiam illa videntur reduci ad genus intemperantiæ secundum quemdam excessum; sicut si aliquis delectaretur in comestione carnium humanarum, aut in coitu bestiarum, aut masculorum.

QUAESTIO CXLIII.

De partibus temperantiæ in generali.

Deinde considerandum est de partibus temperantiæ: & primo de ipsis partibus in generali; secundo de singulis earum in speciali.

ARTICULUS UNICUS. 695

Utrum Tullius convenienter assignet partes temperantiæ, continentiam, clementiam, & modestiam.

Inf. quæst. cxlv. *art.* 4. & *quæst.* clvii. *art.* 3. & *quæst.* clx. *art.* 1. & II. *dist.* xliv. *quæst.* ii. *art.* 1. & III. *dist.* xxxiii. *quæst.* iii. *art.* 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Tullius in sua Rhetorica (Lib. II, de invent. aliquant. ante fi.) inconvenienter assignet partes temperantiæ, quas dicit esse *continentiam*, *clementiam*, & *modestiam*. Continentia enim contra virtutem dividitur in IV. Ethic. (cap. ult. ad fi. & Lib. VII. in princ.) Sed temperantia continetur sub virtute. Ergo continentia non est pars temperantiæ.

2. Præterea. Clementia videtur esse mitigativa odii, vel iræ. Temperantia autem non est circa huiusmodi, sed circa delectationes tactus, ut dictum est (quæst. cxli. art. 4.) Ergo clementia non est pars temperantiæ.

3. Præterea. Modestia consistit in exterioribus actibus: unde & Apostolus dicit ad Philip. iv. 5. *Modestia vestra nota sit omnibus hominibus*. Sed actus exteriores sunt materia iustitiæ, ut supra habitum est (quæst. lviii. art. 8.) Ergo modestia magis est pars iustitiæ quam temperantiæ.

4. Præterea. Macrobius super somnium Scipionis (Lib. I. cap. viii. cir. med.). ponit multo plures temperantiæ partes: dicit enim, quod temperantiam sequitur *modestia*, *verecundia*, *abstinentia*, *castitas*, *honestas*, *moderatio parcitas*, *sobrietas*, *pudicitia*. Andronicus etiam dicit, quod familiares temperantiæ sunt *austeritas*, *continentia*, *humilitas*, *simplicitas*, *ornatus*, *bona ordinatio*, *per se sufficientia*. Videtur ergo insufficienter Tullius enumerasse temperantiæ partes.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xlviii. & cxxviii.) alicuius virtutis cardinalis triplices partes esse possunt, scilicet integrales, subiectivæ, & potentiales. Et dicuntur partes integrales alicuius virtutis conditiones quas necesse est concurrere ad virtutem: & secundum hoc sunt duæ partes integrales temperantiæ; scilicet *verecundia*, per quam aliquis refugit turpitudinem temperantiæ contrariam; & *ho-*

Digitized by Google

honestas, per quam scilicet aliquis amat pulchritudinem temperantiæ. Nam, sicut ex dictis patet (quæst. cxlı. art. 2. ad 3.) præcipue temperantia inter virtutes vendicat sibi quemdam decorem, & vitia intemperantiæ maxime turpitudinem habent.

Partes autem subiectivæ alicuius virtutis dicuntur species eius. Oportet autem diversificare species virtutum secundum diversitatem materiæ, vel obiecti. Est autem temperantia circa delectationes tactus, quæ dividuntur in duo genera. Nam quædam ordinantur ad nutrimentum: & in his quantum ad cibum est *abstinentia*, quantum autem ad potum proprie *sobrietas*. Quædam vero ordinantur ad vim generativam: & in his quantum ad delectationem principalem ipsius coitus est *castitas*; quantum autem ad delectationes circumstantes, puta quæ sunt in osculis, tactibus, & amplexibus, attenditur *pudicitia*.

Partes autem potentiales alicuius virtutis principalis dicuntur virtutes secundariæ, quæ modum quem principalis virtus observat circa aliquam principalem materiam, eumdem observant in quibusdam aliis materiis, in quibus non est ita difficile. Pertinet autem ad temperantiam moderari delectationes tactus, quas difficillimum est moderari. Unde quæcumque virtus moderationem quamdam operatur in aliqua materia, & refrenationem appetitus in aliquid tendentis, poni potest pars temperantiæ, sicut virtus ei adiuncta.

Quod quidem contingit tripliciter: uno modo in interioribus motibus animi; alio modo in exterioribus motibus, & actibus corporis; tertio modo in exterioribus rebus. Præter motum autem concupiscentiæ, quem moderatur, & refrenat temperantia, tres motus inveniuntur in anima in aliquid tendentes. Primus quidem est motus voluntatis commotæ ex impetu passionis: & hunc motum refrenat *continentia*, ex qua fit ut licet homo immoderatas concupiscentias patiatur, voluntas tamen non vincatur. Alius autem motus interior in aliquid tendens est motus spei, & audaciæ, quæ ipsam consequitur: & hunc motum moderatur, sive refrenat *humilitas*. Tertius autem motus est iræ tendens in vindictam, quem refrenat *mansuetudo*, sive *clementia*. Circa motus autem, & actus corporales moderationem, & refrenationem facit *modestia*, quam Andronicus in tria dividit. Ad quorum primum pertinet discernere, quid sit faciendum, & quid dimittendum, & quid quo ordine sit agendum, & in hoc firmiter persistere: & quantum ad hoc ponit *bonam ordinationem*. Aliud autem est quod homo in eo quod agit, decentiam observet: & quantum ad hoc ponit *ornatum*. Tertium autem est in colloquiis amicorum, vel quibuscumque aliis: & quantum ad hoc ponitur *austeritas*. Circa exteriora vero duplex moderatio est adhibenda. Primo quidem ut superflua non requirantur: & quantum ad hoc ponitur a Macrobio *parcitas*, & ab Andronico *per se sufficientia*. Secundo vero ut homo non nimis exquisita requirat: & quantum ad hoc ponit Macrobius *moderationem*, Andronicus vero *simplicitatem*.

Ad primum ergo dicendum, quod continentia differt quidem a virtute, sicut imperfectum a perfecto, ut infra dicetur (quæst. clv. art. 1.) Et hoc modo condividitur virtuti. Convenit tamen cum temperantia & in materia, quia est circa delectationes tactus, & in modo, quia in quadam refrenatione consistit. Et ideo convenienter ponitur pars temperantiæ.

Ad secundum dicendum, quod clementia, sive mansuetudo non ponitur pars temperantiæ propter convenientiam materiæ; sed quia convenit cum ea in modo refrenandi, & moderandi, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod circa exteriores actus iustitia attendit id quod est debitum alteri. Hoc autem modestia non attendit, sed solum moderationem quamdam. Et ideo non ponitur pars iustitiæ, sed temperantiæ.

Ad quartum dicendum, quod Tullius sub modestia comprehendit omnia illa quæ pertinent ad moderationem corporalium motuum, & exteriorum rerum, & etiam moderationem spei, quam diximus (in corp. art.) ad humilitatem pertinere.

QUAESTIO CXLIV.

De partibus temperantiæ in speciali, & primo de verecundia,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de partibus temperantiæ in speciali: & primo de

de partibus quasi integralibus, quæ sunt verecundia, & honestas.

Circa verecundiam autem quæruntur quatuor.

Primo, utrum verecundia sit virtus.
Secundo, de quibus sit verecundia.
Tertio, a quibus homo verecundetur.
Quarto, quorum sit verecundari.

ARTICULUS I. 696

Utrum verecundia sit virtus.

III. dist. XXIII. *quæst.* I. *art.* 3. *quæst.* 2. *ad* 2. *& IV. dist.* XIV. *quæst.* I. *art.* I. *quæst.* 2. *ad* 5. *& ver. quæst.* XXVI. *art.* 6. *ad* 15.

AD primum sic proceditur. Videtur quod verecundia sit virtus. Esse enim in medio secundum determinationem rationis est proprium virtutis, ut patet ex definitione virtutis, quæ ponitur in II. Ethic. (cap. VI.) Sed verecundia consistit in tali medio, ut patet per Philosophum ibidem (cap. VII. a med.) Ergo verecundia est virtus.

2. Præterea. Omne laudabile vel est virtus, vel ad virtutem pertinet. Sed verecundia est quoddam laudabile. Non est autem pars alicuius virtutis: non enim est pars prudentiæ, quia non est in ratione, sed in appetitu; neque etiam est pars iustitiæ, quia verecundia passionem quamdam importat, iustitia autem non est circa passiones: similiter etiam non est pars fortitudinis, quia ad fortitudinem pertinet persistere, & aggredi, ad verecundiam autem refugere aliquid; neque etiam est pars temperantiæ, quia temperantia est circa concupiscentias, verecundia autem est timor quidam, ut patet per Philosophum in IV. Ethicor. (cap. ult.) & per Damascenum in II. Lib. (orth. Fid. cap. XV.) Relinquitur ergo quod verecundia sit virtus.

3 Præterea. Honestum cum virtute convertitur, ut patet per Tullium in I. de offi. (in tit. *de temperant.* & seq.) Sed verecundia est quædam pars honestatis: dicit enim Ambrosius in I. de offic. (cap. XLIII. a princ.) quod *verecundia socia, ac familiaris est mentis placiditati, proterviam fugitans, ab omni luxu aliena, sobrietatem diligit, & honestatem fovet, & decorum illud requirit*. Ergo verecundia est virtus.

4. Præterea. Omne vitium opponitur alicui virtuti. Sed quædam vitia opponuntur verecundiæ, scilicet inverecundia, & inordinatus stupor. Ergo verecundia est virtus.

5. Præterea. *Ex actibus similes habitus generantur*, ut dicitur in II. Ethic. (cap. I. & II.) Sed verecundia importat actum laudabilem. Ergo ex multis talibus actibus causatur habitus. Sed habitus laudabilium operum est virtus, ut patet per Philosophum in I. Ethicor. (cap. VII. a med.) Ergo verecundia est virtus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. VII.) & in IV. (cap. ult.) verecundiam non esse virtutem.

Respondeo dicendum, quod virtus dupliciter accipitur, proprie scilicet, & communiter. Proprie quidem virtus perfectio quædam est, ut dicitur in VII. Physic. (tex. 17. & 18.) Et ideo omne illud quod repugnat perfectioni, etiamsi sit bonum, deficit a ratione virtutis. Verecundia autem repugnat perfectioni: est enim timor alicuius turpis, quod scilicet est exprobrabile. Unde Damascenus dicit (loc. cit. in arg. 2.) quod *verecundia est timor de turpi actu*. Sicut autem spes est de bono possibili, & arduo; ita etiam timor est de malo possibili, & arduo, ut supra habitum est (I. 2. quæst. XL. art. I. & quæst. XLI. art. 2. & quæst. XLII. art. 3.) cum de passionibus ageretur. Ille autem qui est perfectus secundum habitum virtutis, non apprehendit aliquid exprobrabile, & turpe ad faciendum, ut possibile, & arduum, idest difficile ad vitandum; neque etiam actu facit aliquid turpe, unde opprobrium timeat. Unde verecundia, proprie loquendo, non est virtus: deficit enim a perfectione virtutis.

Communiter autem dicitur virtus omne quod est bonum, & laudabile in humanis actibus, vel passionibus: & secundum hoc quandoque verecundia dicitur virtus, cum sit quædam laudabilis passio.

Ad primum ergo dicendum, quod esse in medio non sufficit ad rationem virtutis, quamvis sit una particula posita in virtutis definitione; sed requiritur ulterius quod sit habitus electivus, idest ex electione operans. Verecundia autem non nominat habitum, sed passionem: neque motus eius est ex electione, sed ex impetu quodam passionis. Unde deficit a ratione virtutis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est (in cor. art.) verecundia est timor

Digitized by Google

timor turpitudinis, & exprobrationis. Dictum est autem supra (quæst. clxii. art. 4.) quod vitium intemperantiæ est turpissimum, & maxime exprobrabile. Et ideo verecundia principalius pertinet ad temperantiam quam ad aliquam aliam virtutem ratione motivi, quod est turpe, non autem secundum speciem passionis, quæ est timor. Secundum tamen quod vitia aliis virtutibus opposita sunt turpia, & exprobrabilia, potest etiam verecundia ad alias virtutes pertinere.

Ad tertium dicendum, quod verecundia fovet honestatem, removendo ea quæ sunt honestati contraria, non ita quod pertingat ad perfectam rationem honestatis.

Ad quartum dicendum, quod quilibet defectus causat vitium; non autem quodlibet bonum sufficit ad rationem virtutis. Et ideo non oportet quod omne illud cui directe opponitur vitium, sit virtus; quamvis omne vitium opponatur alicui virtuti secundum suam originem. Et sic inverecundia, inquantum provenit ex nimio amore turpitudinum, opponitur temperantiæ.

Ad quintum dicendum, quod ex multoties verecundari causatur habitus virtutis acquisitæ, per quam aliquis turpia vitet, de quibus est verecundia, non autem ut aliquis ulterius verecundetur; sed ex illo habitu virtutis acquisitæ sic se habet aliquis quod magis verecundaretur, si materia verecundiæ adesset.

ARTICULUS II. 697

Utrum verecundia sit de turpi actu.

I*V. dist.* XIV. *quæst.* I. *art.* 5 *quæst.* II *ad* 5. *& ver. quæst.* XXVI. *art.* 4. *ad* 7. *art.* 6. *ad* 15. *& Ps.* xliii. *co.* 6. *& IV. Eth. lect* 17.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod verecundia non sit de turpi actu. Dicit enim Philosophus in IV. Eth. (cap. ult. in princ.) quod *verecundia est timor ingloriationis*. Sed quandoque illi qui nil turpe operantur, ingloriationem sustinent, secundum illud Psal. lxviii. 8. *Propter te sustinui opprobrium, operuit confusio faciem meam*. Ergo verecundia non est proprie de turpi actu.

2. Præterea. Illa solum videntur esse turpia quæ habent rationem peccati. Sed de quibusdam homo verecundatur quæ non sunt peccata, puta si aliquis exerceat servilia opera. Ergo videtur quod verecundia non sit proprie de turpi actu.

3. Præterea. Operationes virtutum non sunt turpes, sed pulcherrimæ, ut dicitur in I. Ethic. (cap. vii. & viii. a med.) Sed quandoque aliqui verecundantur aliqua opera virtutis facere, ut dicitur Luc. ix. 26. *Qui erubuerit me, & meos sermones, hunc filius hominis erubescet &c.* Ergo verecundia non est de turpi actu.

4. Præterea. Si verecundia proprie esset de turpi actu, oporteret quod de magis turpibus homo magis verecundaretur. Sed quandoque homo plus verecundatur de his quæ sunt minus peccata; cum tamen de gravissimis quibusdam peccatis glorietur, secundum illud Psal. li. 3. *Quid gloriaris in malitia?* Ergo verecundia non proprie est de turpi actu.

Sed contra est quod Damascenus dicit in II. Lib. (orth. Fid. cap. xv.) & Gregorius Nissenus, (vel Nemes. Lib. de nat. hom. cap. xx.) quod *verecundia est timor in turpi actu, vel in turpi perpetrato*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. xli. art. 2. & quæst. xlii. art. 3.) cum de passione timoris ageretur, timor proprie est de malo arduo, quod scilicet difficile vitatur. Est autem duplex turpitudo. Una quidem vitiosa, quæ scilicet consistit in deformitate actus voluntarii: & hæc, proprie loquendo, non habet rationem mali ardui: quod enim in sola voluntate consistit, non videtur esse arduum, & elevatum super hominis potestatem; & propter hoc non apprehenditur sub ratione terribilis: & propter hoc Philosophus dicit in II. Rhetor. (cap. v. cir. med.) quod horum malorum non est timor.

Alia autem est turpitudo quasi pœnalis; quæ quidem consistit in vituperatione alicuius, sicut quædam claritas gloriæ consistit in honoratione alicuius. Et quia huiusmodi vituperium habet rationem mali ardui, sicut honor habet rationem boni ardui, verecundia, quæ est timor turpitudinis, primo, & principaliter respicit vituperium, seu opprobrium. Et quia vituperium proprie debetur vitio, sicut honor virtuti, ideo & ex consequenti verecundia respicit turpitudinem vitiosam. Unde, sicut Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. vi. ante med.) *minus homo verecundatur de defectibus qui non ex eius culpa proveniunt*.

Digitized by Google

Respicit autem verecundia culpam dupliciter: uno modo, ut aliquis desinat vitiosa agere propter timorem vituperii; alio modo, ut homo in turpibus quæ agit, vitet conspectus publicos propter timorem vituperii: quorum primum, secundum Gregorium Nissenum, (loc. cit. in arg. *Sed cont.*) pertinet ad erubescentiam; secundum ad verecundiam. Unde ipse dicit, quod *qui verecundatur, occultat se in his quæ agit; qui vero erubescit, timet incidere in ingloriationem*.

Ad primum ergo dicendum, quod verecundia respicit proprie ingloriationem, secundum quod debetur culpæ, quæ est defectus voluntarius. Unde Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. VI. ante med.) quod *omnia illa homo magis verecundatur quorum ipse est causa*. Opprobria autem quæ inferuntur alicui propter virtutem, virtuosus quidem contemnit, quia indigne sibi irrogantur; sicut de magnanimis Philosophus dicit in IV. Eth. (cap. III. a med.) & de Apostolis dicitur Act. v. 41. quod *ibant Apostoli gaudentes a conspectu concilii, quoniam digni habiti sunt pro nomine Iesu contumeliam pati*. Ex imperfectione autem virtutis contingit quod aliquis verecundetur de opprobriis quæ sibi inferuntur propter virtutem: quia quanto est aliquis magis virtuosus, tanto magis contemnit exteriora bona, vel mala. Unde dicitur Isa. LI. 7. (*a*) *Noli timere opprobrium hominum*.

Ad secundum dicendum, quod sicut honor, ut supra habitum est (quæst. LXIII. art. 3.) quamvis non debeatur vere nisi soli virtuti, respicit tamen quamdam excellentiam; ita etiam vituperium, quamvis debeatur proprie soli culpæ, respicit tamen ad minus secundum opinionem hominum quemcumque defectum. Et ideo de paupertate, & ignobilitate, & servitute, & aliis huiusmodi aliquis verecundatur.

Ad tertium dicendum, quod de operibus virtuosis in se consideratis non est verecundia. Contingit tamen per accidens quod aliquis de his verecundetur, vel inquantum habentur ut vitiosa, secundum hominum opinionem, vel inquantum homo refugit in operibus virtutis notam de præsumptione, aut etiam de simulatione.

Ad quartum dicendum, quod quandoque contingit aliqua graviora peccata minus esse verecundabilia: vel quia minus habent de ratione turpitudinis, sicut peccata spiritualia quam carnalia; vel quia in quodam excessu temporalis boni se habent, sicut magis verecundatur homo de timiditate quam de audacia, & de furto quam de rapina, propter quamdam speciem potestatis. Et simile est in aliis.

ARTICULUS III. 698

Utrum homo magis verecundetur a personis magis coniunctis.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod homo non magis verecundetur a personis magis coniunctis. Dicitur enim in II. Rhet. (cap. VI.) quod *homines magis erubescunt ab illis a quibus volunt in admiratione haberi*. Sed hoc maxime appetir homo a melioribus, qui quandoque non sunt magis coniuncti. Ergo homo non magis erubescit de magis coniunctis.

2. Præterea. Illi videntur esse magis coniuncti qui sunt similium operum. Sed homo non erubescit de suo peccato ab his quos scit simili peccato subiacere: quia, sicut dicitur in II. Rhetor. (cap. VI. cir. med.) *quæ quis ipse facit, hæc proximis non vetat*. Ergo non magis verecundatur a maxime coniunctis.

3. Præterea. Philosophus dicit in II. Rhet. (ibid.) quod *homo magis verecundatur ab his qui propalant multis quod sciunt, sicut sunt irrisores, & fabularum fictores*. Sed illi qui sunt magis coniuncti, non solent vitia propalare. Ergo ab eis non maxime est verecundandum.

4. Præterea. Philosophus ibidem dicit, quod *homines maxime verecundantur ab eis inter quos in nullo defecerunt, & ab eis a quibus primo aliquid postulant, & quorum nunc primo volunt esse amici*. Huiusmodi autem sunt minus coniuncti. Ergo non magis verecundatur homo de magis coniunctis.

Sed contra est quod dicitur in II. Rhet. (ibid.) quod *eos qui semper adsunt, homines magis erubescunt*.

Respondeo dicendum, quod cum vituperium honori opponatur, sicut honor importat testimonium quoddam de excellentia alicuius, & præcipue quæ est secundum virtutem; ita etiam opprobrium, cuius timor est verecundia, importat testimonium de defectu alicuius, & præcipue secundum aliquam culpam. Et ideo quanto testimonium alicuius re-

pu-

(*a*) *Vulgata* Nolite.

putatur maioris ponderis, tanto ab eo aliquis magis verecundatur.

Potest autem testimonium aliquod maioris ponderis reputari vel propter eius certitudinem veritatis, vel propter effectum. Certitudo autem veritatis adest testimonio alicuius propter duo. Uno quidem modo propter rectitudinem iudicii; sicut patet de sapientibus, & virtuosis, a quibus homo & magis desiderat honorari, & magis verecundatur. Unde a pueris, & bestiis nullus verecundatur, propter defectum recti iudicii, qui est in eis. Alio modo propter cognitionem eorum de quibus est testimonium: quia unusquisque bene iudicat quæ cognoscit. Et sic magis verecundamur a personis coniunctis, quæ facta nostra magis considerant. A peregrinis autem, & omnino ignotis, ad quos facta nostra non perveniunt, nullo modo verecundamur.

Ex effectu autem est aliquod testimonium magni ponderis propter iuvamentum, vel nocumentum ab eo proveniens: & ideo magis desiderant homines honorari ab his qui possunt eos iuvare, & magis verecundantur ab his qui possunt nocere. Et inde etiam est quod quantum ad aliquid magis verecundamur a personis coniunctis, cum quibus semper sumus conversaturi, quasi ex hoc nobis perpetuum proveniat detrimentum; quod autem provenit a peregrinis, & transeuntibus, quasi cito pertransit.

Ad primum ergo dicendum, quod similis ratio est propter quam verecundamur de melioribus, & magis coniunctis: quia sicut meliorum testimonium reputatur magis efficax propter universalem cognitionem quam habent de rebus, & immutabilem sententiam a veritate; ita etiam familiarium personarum testimonium videtur magis efficax propter hoc quia magis cognoscunt particularia, quæ circa nos sunt.

Ad secundum dicendum, quod testimonium eorum qui sunt nobis coniuncti in similitudine peccati, non reformidamus, quia non æstimamus, quod defectum nostrum apprehendant ut aliquid turpe.

Ad tertium dicendum, quod a propalantibus verecundamur propter nocumentum inde proveniens, quod est diffamatio apud multos.

Ad quartum dicendum, quod etiam ab illis inter quos nihil mali fecimus, magis verecundamur propter nocumentum sequens, quia scilicet per hoc amittimus bonam opinionem quam de nobis habebant, & etiam quia contraria iuxta se posita maiora videntur. Unde cum aliquis subito de aliquo quem bonum æstimavit, aliquid turpe percipit, apprehendit hoc ut turpius. Ab illis autem a quibus aliquid de novo postulamus, vel quorum nunc primo volumus esse amici, magis verecundamur propter nocumentum inde proveniens, quod est impedimentum implendæ petitionis, & amicitiæ consumandæ.

ARTICULUS IV. 699

Utrum etiam in virtuosis hominibus possit esse verecundia.

Psal. xliii. & IV. *Ethic. lect.* 17.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod etiam in virtuosis hominibus possit esse verecundia. Contrariorum enim contrarii sunt effectus. Sed illi qui sunt superabundantis malitiæ, non verecundantur, secundum illud Hierem. iii. 3. *Frons mulieris meretricis facta est tibi: noluisti erubescere.* Ergo illi qui sunt virtuosi, magis verecundatur.

2. Præterea. Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. vi. a med.) quod *homines non solum erubescunt vitia, sed etiam signa vitiorum*: quæ quidem contingit etiam esse in virtuosis. Ergo in virtuosis potest esse verecundia.

3. Præterea. Verecundia est timor ingloriationis. Sed contingit aliquos virtuosos inglorios esse, puta si falsè diffamentur, vel etiam indigne opprobria patiantur. Ergo verecundia potest esse in homine virtuoso.

4. Præterea. Verecundia est pars temperantiæ, ut dictum est (quæst. præc.) Pars autem non separatur a toto. Cum ergo temperantia sit in homine virtuoso, videtur quod etiam verecundia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. ult. in med.) quod *verecundia non est hominis studiosi.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. & 2. hu. quæst.) verecundia est timor alicuius turpitudinis. Quod autem aliquod malum non timeatur, potest propter duplicem rationem contingere: uno modo quia non æstimatur ut malum; alio modo quia non æstimatur ut possibile sibi, vel ut difficile vitari: & secundum hoc verecundia deficit in aliquo dupliciter. Uno modo quia ea quæ sunt erubescibilia, non apprehendun-

duntur ut turpia: & hoc modo carent verecundia homines in peccatis profundati, quibus ſua peccata non diſplicent, ſed magis de eis glorianiur.

Alio modo quia non apprehendunt turpitudinem ut poſſibilem ſibi, vel quaſi non facile vitabilem: & hoc modo ſenes, & virtuoſi verecundia carent; ſunt tamen ſic diſpoſiti, ut ſi in eis eſſet aliquid turpe, de hoc verecundarentur. Unde Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. ult. ad fin.) quod *verecundia eſt ex ſuppoſitione ſtudioſi*.

Ad primum ergo dicendum, quod defectus verecundiæ contingit in peſſimis, & optimis viris ex diverſis cauſis, ut dictum eſt (in corp.) Invenitur autem in his qui mediocriter ſe habent, ſecundum quod eſt in eis aliquid de amore boni, & tamen non ſunt totaliter immunes a malo.

Ad ſecundum dicendum, quod ad virtuoſum pertinet non ſolum vitare vitia, ſed etiam ea quæ habent ſpeciem vitiorum, ſecundum illud I. Theſſalonic. v. 22. *Ab omni ſpecie mala abſtinete vos:* & Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. ult.) quod *vitanda ſunt virtuoſo tam ea quæ ſunt mala ſecundum veritatem, quam ea quæ ſunt mala ſecundum opinionem*.

Ad tertium dicendum, quod infamationes, & opprobria virtuoſus, ut dictum eſt (art. 1. hu. quæſt. ad 1.) contemnit, quaſi ea quibus ipſe non eſt dignus: & ideo etiam nec de his multum verecundatur. Eſt tamen aliquis motus verecundiæ præveniens rationem, ſicut & ceterarum paſſionum.

Ad quartum dicendum, quod verecundia non eſt pars temperantiæ, quaſi intrans eſſentiam eius, ſed quaſi diſpoſitive ſe habens ad ipſam: unde Ambroſius dicit in Lib. I. de offic. (cap. xliii.) quod verecundia iacit prima temperantiæ fundamenta, inquantum ſcilicet incutit horrorem turpitudinis.

QUAESTIO CXLV.

De honeſtate,

in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de honeſtate: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, quomodo honeſtum ſe habeat ad virtutem.

Secundo, quomodo ſe habeat ad decorum.

Tertio, quomodo ſe habeat ad utile & delectabile.

Quarto, utrum honeſtas ſit pars temperantiæ.

ARTICULUS I. 700

Utrum honeſtum ſit idem virtuti.

Inf. art. 2. cor. & ad 3. & art. 3. cor.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod honeſtum non ſit idem virtuti. Dicit enim Tullius in ſua Rhet. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) *honeſtum eſſe quod propter ſe appetitur*. Virtus autem non appetitur propter ſeipſam, ſed propter felicitatem: dicit enim Philoſophus in I. Ethic. (cap. ix. a princ.) quod *felicitas eſt præmium virtutis, & finis*. Ergo honeſtum non eſt idem virtuti.

2. Præterea. Secundum Iſidorum (Lib. X. Etymol. ad lit. *H.*) *honeſtas dicitur quaſi honoris ſtatus*. Sed multis aliis debetur honor quam virtuti: nam *virtuti proprie debetur laus*, ut dicitur in I. Ethic. (cap. xii.) Ergo honeſtas non eſt idem virtuti.

3. Præterea. Principale virtutis conſiſtit in interiori electione, ut Philoſophus dicit in VIII. Ethicor. (cap. xiii. in fi.) Honeſtas autem magis videtur ad exteriorem converſationem pertinere, ſecundum illud I. ad Corinth. xiv. 40. *Omnia honeſte, & ſecundum ordinem fiant* in vobis. Ergo honeſtas non eſt idem virtuti.

4. Præterea. Honeſtas videtur conſiſtere in exterioribus divitiis, ſecundum illud Eccli. xi. 14. *Bona, & mala, vita, & mors, paupertas, & honeſtas, a Deo ſunt*. Sed in exterioribus divitiis non conſiſtit virtus. Ergo honeſtas non eſt idem virtuti.

Sed contra eſt quod Tullius dicit in I. de offic. (in tit. *de quatuor virtutib.*) & in II. Rhetor. (loc. cit. in arg. 1.) dividens honeſtum in quatuor principales virtutes, in quas etiam dividitur virtus. Ergo honeſtum eſt idem virtuti.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Iſidorus dicit (loc. cit. in arg. 2.) *honeſtas* dicitur quaſi *honoris ſtatus*: unde ex hoc videtur aliquid dici honeſtum, quod eſt honore dignum.

Honor autem, ut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 2. ad 2.) excellentiæ debetur. Excellentia autem hominis maxime

Digitized by Google

xime consideratur secundum virtutem, quæ est *dispositio perfecti ad optimum*, ut dicitur in VII. Physic. (tex. 17. & 18.) Et ideo *honestum*, proprie loquendo, in idem refertur cum virtute.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in I. Eth. (cap. VII.) eorum quæ propter se appetuntur, quædam appetuntur solum propter se, & numquam propter aliud, sicut felicitas, quæ est ultimus finis; quædam vero appetuntur & propter se, inquantum habent in seipsis aliquam rationem bonitatis, etiam si nihil aliud boni per ea nobis accideret, & tamen sunt appetibilia propter aliud, inquantum scilicet perducunt nos in aliquod bonum perfectius: & hoc modo virtutes sunt propter se appetendæ. Unde Tullius dicit in II. Rhetor. (loc. cit. in arg.) quod *quiddam est quod sua vi nos allicit, & sua dignitate trahit, ut virtus, veritas, scientia*. Et hoc sufficit ad rationem honesti.

Ad secundum dicendum, quod eorum quæ honorantur præter virtutem, aliquid est virtute excellentius, scilicet Deus, & beatitudo: & huiusmodi non sunt ita nobis per experientiam nota, sicut virtutes, secundum quas quotidie operamur. Et ideo virtus magis sibi vendicat nomen honesti. Alia vero quæ sunt infra virtutem, honorantur, inquantum coadiuvant ad opera virtutis, sicut nobilitas, potentia, & divitiæ. Ut enim Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. III. ante med.) *huiusmodi honorantur a quibusdam; sed secundum veritatem solus bonus est honorandus*. Bonus autem est aliquis secundum virtutem. Et ideo virtuti quidem debetur laus, secundum quod est appetibilis propter aliud; honor autem, prout est appetibilis propter seipsum: & secundum hoc habet rationem honesti.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (in cor. art.) honestum importat debitum honoris. Honor autem est contestatio quædam de excellentia alicuius, ut supra dictum est (quæst. CIII. art. 1. & 2.) Testimonium autem non profertur nisi de rebus notis. Interior autem electio non innotescit homini nisi per exteriores actus. Et ideo exterior conversatio habet rationem honesti, secundum quod est demonstrativa interioris rectitudinis. Et propter hoc radicaliter honestas consistit in interiori electione, significative autem in exteriori conversatione.

Ad quartum dicendum, quod quia secundum vulgarem opinionem excellentia divitiarum facit hominem dignum honore, inde est quod quandoque nomen honestatis ad exteriorem prosperitatem transfertur.

ARTICULUS II. 701

Utrum honestum sit idem quod decorum.

Inf. art. 4. corp.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod honestum non sit idem quod decorum. Ratio enim honesti sumitur ex appetitu: nam honestum est quod per se appetitur. Sed decorum magis respicit conspectum, cui placet. Ergo decorum non est idem quod honestum.

2. Præterea. Decor quamdam claritatem requirit, quæ pertinet ad rationem gloriæ; honestum autem respicit honorem. Cum ergo honor, & gloria differant, ut supra dictum est (quæst. CIII. art. 1. ad 3.) videtur quod etiam honestum differat a decoro.

3. Præterea. Honestum est idem virtuti, ut supra dictum est (art. præc.) Sed aliquis decor contrariatur virtuti: unde dicitur Ezech. XVI. 15. *Habens fiduciam in pulchritudine tua fornicata es in nomine tuo*. Ergo honestum non est idem decoro.

Sed contra est quod Apostolus dicit in I. ad Corinth. XII. 23. *Quæ inhonesta sunt nostra, abundantiorem honestatem habent; honesta autem nostra nullius egent*. Vocat autem ibi inhonesta membra turpia, honesta autem membra pulchra. Ergo honestum, & decorum idem esse videntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut accipi potest ex verbis Dionysii cap. IV. de div. Nom. (part. 1. lect. 5. & 6.) ad rationem pulchri, sive decori concurrit & claritas, & debita proportio. Dicit enim, quod Deus dicitur *pulcher*, sicut *universorum consonantiæ, & claritatis causa*. Unde pulchritudo corporis in hoc consistit quod homo habeat membra corporis bene proportionata cum quadam debiti coloris claritate. Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis, sive actio eius sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem.

Hoc autem pertinet ad rationem honesti, quod diximus (art. præc.) idem esse virtuti, quæ secundum rationem

Digitized by Google

moderatur omnes res humanas. Et ideo *honestum est idem spirituali decori*. Unde Augustinus dicit in Lib. lxxxiii. Qq (quæst. xxx. parum a princ.) *Honestum voco intelligibilem pulchritudinem, quam spiritualem nos proprie dicimus*: & postea subdit, quod *multa sunt pulchra visibilia, quæ minus proprie honesta appellantur*.

Ad primum ergo dicendum, quod objectum movens appetitum est bonum apprehensum: quod autem in ipsa apprehensione apparet decorum, accipitur ut conveniens, & bonum. Et ideo dicit Dionysius iv. cap. de div. Nom. (part. i. lect. 5. & part. iii. lect. 14.) quod *omnibus est pulchrum, & bonum amabile*. Unde & ipsum honestum, secundum quod habet spiritualem decorem, appetibile redditur: unde & Tullius dicit in I. de offi. (immediate ante tit. de 4. virt. in princ.) *Formam ipsam, & tamquam faciem honesti vides, quæ si oculis cerneretur, mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret sapientiæ*.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. ciii. art. 1. ad 3) gloria est effectus honoris. Ex hoc enim quod aliquis honoratur, vel laudatur, redditur clarus in oculis aliorum. Et ideo sicut idem est honorificum, & gloriosum; ita etiam idem est honestum, & decorum.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de pulchritudine corporali: quamvis possit dici, quod etiam propter pulchritudinem spiritualem aliquis spiritualiter fornicatur, inquantum de ipsa honestate superbit, secundum illud Ezech. xxviii. 17. *Elevatum est cor tuum in decore tuo: perdidisti sapientiam tuam in decore tuo*.

ARTICULUS III. 702

Utrum honestum differat ab utili, & delectabili.

I. P. quæst. v. art. 6.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod honestum non differat ab utili, & delectabili. Dicitur enim honestum quod propter se appetitur. Sed delectatio propter se appetitur: *ridiculum enim videtur quærere, propter quid aliquis velit delectari*, ut Philosophus dicit in X. Ethic. (cap. ii. parum a princ.) Ergo honestum non differt a delectabili.

2. Præterea. Divitiæ sub bono utili continentur: dicit enim Tullius in II. Rhetor. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) *Est aliquid non propter suam vim, & naturam, sed propter fructum, & utilitatem appetendum, quod pecunia est*. Sed divitiæ habent rationem honestatis: dicitur enim Eccli. xi. 14. *Paupertas, & honestas*, idest divitiæ, *a Deo sunt*: & xiii. cap. 2. *Pondus super se tollit qui honestiori*, idest ditiori, *se communicat*. Ergo honestum non differt ab utili.

3. Præterea. Tullius probat in Lib. II. de offic. (tit. 2. *de utilit.*) quod *nihil potest esse utile quod non sit honestum*: & hoc idem habetur per Ambrosium in Lib. II. de offic. (cap. vi.) Ergo utile non differt ab honesto.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. lxxxiii. Qq. (quæst. xxx. cir. princ.) *Honestum dicitur quod propter seipsum appetendum est; utile autem quod ad aliquid aliud referendum est*.

Respondeo dicendum, quod honestum concurrit in idem subjectum cum utili, & delectabili, a quibus tamen differt ratione.

Dicitur enim aliquid honestum, sicut dictum est (art. præc.) inquantum habet quemdam decorem ex ordinatione rationis. Hoc autem quod est secundum rationem ordinatum, est naturaliter conveniens homini. Unumquodque autem naturaliter delectatur in suo convenienti. Et ideo honestum est naturaliter homini delectabile; sicut de operatione virtutis Philosophus probat in I. Ethicor. (cap. viii.) Non tamen omne delectabile est honestum: quia potest etiam aliquod conveniens esse secundum sensum, & non secundum rationem. Sed hoc delectabile est præter hominis rationem, quæ perficit naturam ipsius. Ipsa etiam virtus, quæ secundum se honesta est, refertur ad aliud sicut ad finem, scilicet ad felicitatem. Et secundum hoc idem subjecto est honestum, & utile, & delectabile. Sed ratione differunt: nam honestum dicitur, secundum quod aliquid habet quamdam excellentiam dignam honore propter spiritualem pulchritudinem; delectabile autem, inquantum quietat appetitum; utile autem, inquantum refertur ad aliud. In plus tamen est delectabile quam utile, & honestum: quia omne utile, & honestum est aliqualiter delectabile, sed non convertitur, ut dicitur in II. Ethic. (cap. iii. a med.)

Ad primum ergo dicendum, quod honestum dicitur quod propter se appetitur ap-

appetitu rationali, qui tendit in id quod est conveniens rationi. Delectabile autem propter se appetitur appetitu sensitivo.

Ad secundum dicendum, quod divitiae vocantur nomine honestatis secundum opinionem multorum, qui divitias honorant; vel inquantum ordinantur organice ad actus virtutum, ut dictum est (art. 1. hu. quaest. ad 2.)

Ad tertium dicendum, quod intentio Tullii, & Ambrosii est dicere, quod nihil potest esse simpliciter & vere utile, quod repugnat honestati: quia oportet quod repugnet ultimo fini hominis, quod est bonum secundum rationem: quamvis possit forte esse utile secundum quid respectu alicuius finis particularis. Non autem intendunt dicere, quod omne utile in se consideratum pertingat ad rationem honesti.

ARTICULUS IV. 703

Utrum honestas debeat poni pars temperantiae.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod honestas non debeat poni pars temperantiae. Non enim est possibile quod idem respectu eiusdem sit pars, & totum. Sed *temperantia est pars honestatis*, ut Tullius dicit in II. Rhetor. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) Ergo honestas non est pars temperantiae.

2. Praeterea. Esdrae III. cap. III. dicitur, quod *vinum omnia praecordia facit honesta*. Sed usus vini, praecipue superfluus, de quo ibi loqui videtur, magis pertinet ad intemperantiam quam ad temperantiam. Ergo honestas non est pars temperantiae.

3. Praeterea. Honestum dicitur quod est honore dignum. Sed *iusti, & fortes maxime honorantur*, ut dicit Philosophus in I. Rhetoric. (cap. IX. a princ.) Ergo honestas non pertinet ad temperantiam, sed magis ad iustitiam, & fortitudinem: unde & Eleazarus dixit, ut dicitur II. Machab. VI. 28. *Fortiter pro gravissimis, ac sanctissimis legibus honesta morte perfungar.*

Sed contra est quod Macrobius (Lib. I. in somn. Scip. cap. VIII.) honestatem ponit partem temperantiae: Ambrosius etiam in I. de offic. (cap. XLIII.) temperantiae specialiter honestatem attribuit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2. hu. quaest.) honestas est quaedam spiritualis pulchritudo. Pulchro autem opponitur turpe. Opposita autem maxime se invicem manifestant. Et ideo ad temperantiam specialiter honestas pertinere videtur, quae id quod est homini turpissimum, & indecentissimum, repellit, scilicet brutales voluptates. Unde & in ipso nomine temperantiae maxime intelligitur bonum rationis, cuius est moderari, & temperare concupiscentias pravas. Sic ergo honestas, prout speciali quadam ratione temperantiae attribuitur, ponitur pars eius, non quidem subiectiva, vel sicut virtus adiuncta, sed pars integralis ipsius, sicut quaedam eius conditio.

Ad primum ergo dicendum, quod temperantia ponitur pars subiectiva honesti, prout sumitur in sua communitate: sic autem non ponitur temperantiae pars.

Ad secundum dicendum, quod vinum in ebriis facit praecordia honesta secundum eorum reputationem, quia videtur eis quod sint magni, & honorandi.

Ad tertium dicendum, quod iustitiae, & fortitudini debetur maior honor quam temperantiae, propter maioris boni excellentiam; sed temperantiae debetur maior honor propter cohibitionem vitiorum magis exprobrabilium, ut ex dictis patet (in corp. art.) Et sic honestas magis attribuitur temperantiae secundum regulam Apostoli I. ad Corinth. XII. 23. quod *inhonesta nostra maiorem habent honestatem*, scilicet removentem quod inhonestum est.

QUAESTIO CXLVI.

De abstinentia,

in duos articulos divisa.

DEinde considerandum est de partibus subiectivis temperantiae: & primo de his quae sunt circa delectationes ciborum; secundo de his quae sunt circa delectationes venereorum.

Circa primum considerandum est de abstinentia, quae est circa cibos, & potus; & de sobrietate, quae est specialiter circa potum.

Circa abstinentiam autem consideranda sunt tria. Primo de ipsa abstinentia. Secundo de actu eius, qui est ieiunium. Tertio de opposito vitio, quod est gula.

Circa abstinentiam autem quaeruntur duo.

Pri-

Primo, utrum abstinentia sit virtus.
Secundo, utrum sit virtus specialis.

ARTICULUS I. 704

Utrum abstinentia sit virtus.

Sup. quæst. cxlii.

AD primum sic proceditur. Videtur quod abstinentia non sit virtus. Dicit enim Apostolus I. ad Corinth. iv. 20. *Non est regnum Dei in sermone, sed in virtute.* In abstinentia autem non consistit regnum Dei: dicit enim Apostolus ad Rom. xiv. 17. *Non est regnum Dei esca, & potus:* ubi dicit Glossa (Augustini Lib. II. Qq. Evang. quæst. xi. ante med.) „ nec in abstinendo, nec in manducando esse iustitiam. “ Ergo abstinentia non est virtus.

2. Præterea. Augustinus dicit in X. Confess. (cap. xxxi. a princ.), ad Deum loquens: *Hoc me docuisti, ut quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus accedam.* Sed medicamenta moderari non pertinet ad virtutem, sed ad artem medicinæ. Ergo pari ratione moderari alimenta, quod pertinet ad abstinentiam, non est actus virtutis, sed artis.

3. Præterea. Omnis virtus in medio consistit, ut habetur in II. Ethic. (cap. vi. & vii.) Abstinentia autem non videtur in medio consistere, sed in defectu, cum ex subtractione nominetur. Ergo abstinentia non est virtus.

4. Præterea. Nulla virtus excludit aliam. Sed abstinentia excludit patientiam: dicit enim Gregorius in Pastor. (par. iii. cap. xx. parum ante med.) quod *abstinentium mentes plerumque impatientia excutit a sinu tranquillitatis*: ibidem etiam dicit, quod *cogitationes abstinentium nonnumquam superbiæ culpa transfigit*: & ita excludit humilitatem. Ergo abstinentia non est virtus.

Sed contra est quod dicitur II. Pet. i. 5. *Ministrate in fide vestra virtutem, in virtute autem scientiam, in scientia autem abstinentiam:* ubi abstinentia aliis virtutibus connumeratur. Ergo abstinentia est virtus.

Respondeo dicendum, quod abstinentia ex suo nomine importat subtractionem ciborum. Dupliciter ergo nomen abstinentiæ accipi potest. Uno modo secundum quod absolute ciborum subtractionem designat: & hoc modo abstinentia non designat neque virtutem, neque actum virtutis, sed quoddam indifferens. Alio modo potest accipi, secundum quod est ratione regulata: & tunc significat vel habitum virtutis, vel actum. Et hoc significatur in præmissa auctoritate Petri, ubi dicitur, *in scientia esse abstinentiam ministrandam*, ut scilicet homo a cibis abstineat, prout oportet pro congruentia hominum cum quibus vivit, & personæ suæ, & pro valetudinis suæ necessitate.

Ad primum ergo dicendum, quod usus ciborum, & eorum abstinentia, secundum se considerata, non pertinent ad regnum Dei: dicit enim Apostolus I. ad Corinth. viii. 8. *Esca nos non commendat Deo: neque enim si non manducaverimus, deficiemus; neque si manducaverimus, abundabimus*, scilicet spiritualiter. Utrumque autem eorum, secundum quod fit rationabiliter ex fide, & dilectione Dei, pertinet ad regnum Dei.

Ad secundum dicendum, quod moderatio ciborum secundum quantitatem, & qualitatem, pertinet ad artem medicinæ in comparatione ad valetudinem corporis; sed secundum interiores affectiones in comparatione ad bonum rationis pertinet ad abstinentiam. Unde Augustinus dicit in Lib. II. de Qq. Evang. (quæst. xi. ante med.) *Non interest omnino*, scilicet ad virtutem, *quid alimentorum, vel quantum quis accipiat, dummodo id faciat pro congruentia hominum cum quibus vivit, & personæ suæ, & pro valetudinis suæ necessitate; sed quanta facilitate, (a) & serenitate animi his careat, cum oportet, vel necesse est carere.*

Ad tertium dicendum, quod ad temperantiam pertinet refrenare delectationes quæ nimis animum ad se alliciunt, sicut ad fortitudinem pertinet firmare animum contra timores a bono rationis repellentes. Et ideo sicut laus fortitudinis consistit in quodam excessu, & ex hoc denominantur omnes partes fortitudinis; ita etiam laus temperantiæ consistit in quodam defectu, & ex hoc ipsa, & omnes partes eius denominantur. Unde & abstinentia, quia est pars temperantiæ, denominatur a defectu; & tamen consistit in medio, inquantum est secundum rationem rectam.

Ad quartum dicendum, quod illa vitia proveniunt ex abstinentia, prout non est secundum rationem rectam. Ratio enim recta facit abstinere sicut oportet, scilicet cum hilaritate mentis, & pro-

(a) *Ita cum mss. Nicolaini, & edit. eo posteriores. Al.* severitate.

propter quod oportet, scilicet propter gloriam Dei, non propter gloriam suam.

ARTICULUS II. 705

Utrum abstinentia sit specialis virtus.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod abstinentia non sit specialis virtus. Omnis enim virtus secundum seipsam est laudabilis. Sed abstinentia non est secundum se laudabilis: dicit enim Gregorius in Pastor. (par. III. cap. xx. a med.) quod *virtus abstinentiæ nonnisi ex aliis virtutibus commendatur*. Ergo abstinentia non est specialis virtus.

2. Præterea. Augustinus (Fulgentius) dicit de fide ad Petrum (cap. xlii.) quod *abstinentia sanctorum est a cibo, & potu, non quia aliqua creatura Dei sit mala, sed pro sola corporis castigatione*. Hoc autem pertinet ad castitatem, ut ex ipso nomine apparet. Ergo abstinentia non est virtus specialis a castitate distincta.

3. Præterea. Sicut homo debet esse contentus moderato cibo, ita & moderata veste, secundum illud I. Timoth. ult. 8. *Habentes alimenta, & quibus tegamur, his contenti simus*. In moderatione autem vestium non est aliqua specialis virtus. Ergo neque abstinentia, quæ est moderativa alimentorum.

Sed contra est quod Macrobius (Lib. I. in somn. Scip. cap. VIII.) ponit abstinentiam specialem partem temperantiæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. cxxxvi. art. 1. & quæst. cxli. art. 3.) virtus moralis conservat bonum rationis contra impetus passionum: & ideo ubi invenitur specialis ratio qua passio abstrahit a bono rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem. Delectationes autem ciborum natæ sunt abstrahere hominem a bono rationis, tum propter earum magnitudinem, tum etiam propter necessitatem ciborum, quibus homo indiget ad vitæ conservationem, quam maxime homo desiderat. Et ideo abstinentia est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes oportet esse connexas, ut supra dictum est (1. 2. quæst. lxv. art. 1.) Et ideo una virtus adiuvatur, & commendatur ex alia, sicut iustitia ex fortitudine. Et per hunc etiam modum virtus abstinentiæ commendatur ex [illegible] virtutibus.

Ad secundum dicendum, quod per abstinentiam corpus castigatur, non solum contra illecebras luxuriæ, sed etiam contra illecebras gulæ: quia dum homo abstinet, magis redditur fortis ad impugnationes gulæ vincendas, quæ tanto fortiores sunt, quanto magis homo eis cedit. Et tamen non prohibetur per hoc abstinentiam esse specialem virtutem, quod ad castitatem valet, quia una virtus ad aliam iuvat.

Ad tertium dicendum, quod usus vestimentorum est introductus ab arte, usus autem ciborum a natura: & ideo magis debet esse virtus specialis circa moderationem ciborum quam circa moderationem vestimentorum.

QUAESTIO CXLVII.

De ieiunio,

in octo articulos divisa.

DEinde considerandum est de ieiunio: & circa hoc quæruntur octo.

Primo, utrum ieiunium sit actus virtutis.

Secundo, cuius virtutis sit actus.

Tertio, utrum cadat sub præcepto.

Quarto, utrum aliqui excusentur ab observatione huius præcepti.

Quinto de tempore ieiunii.

Sexto, utrum semel comedere requiratur ad ieiunium.

Septimo de hora comestionis ieiunantium.

Octavo de cibis a quibus debent abstinere.

ARTICULUS I. 706

Utrum ieiunium sit actus virtutis.

Sup. quæst. cxlvi. art. 1. & IV. dist. xv. quæst. III. art. 1. quæst. 2.

AD primum sic proceditur. Videtur quod ieiunium non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis Deo est acceptus. Sed ieiunium non semper est Deo acceptum, secundum illud Isaiæ lviii. 3. *Quare ieiunavimus, & non aspexisti?* Ergo ieiunium non est actus virtutis.

2. Præterea. Nullus actus virtutis recedit a medio virtutis. Sed ieiunium recedit a medio virtutis: quod quidem in virtute abstinentiæ accipitur secundum hoc ut subveniatur necessitati naturæ, cui per ieiunium aliquid subtrahitur:

Digitized by Google

tur: alioquin non ieiunantes non haberent virtutem abstinentiæ. Ergo ieiunium non est actus virtutis.

3. Præterea. Id quod communiter omnibus convenit, & bonis, & malis, non est actus virtutis. Sed ieiunium est huiusmodi: quilibet enim, antequam comedat, ieiunus est. Ergo ieiunium non est actus virtutis.

Sed contra est quod connumeratur aliis virtutum actibus II. ad Corinth. VI. 5. ubi Apostolus dicit: *In ieiuniis, in scientia, in castitate &c.*

Respondeo dicendum, quod ex hoc aliquis actus est virtuosus quod per rationem ordinatur ad aliquod bonum honestum. Hoc autem convenit ieiunio: assumitur enim ieiunium principaliter ad tria. Primo quidem ad concupiscentias carnis reprimendas: unde Apostolus dicit in auctoritate inducta: *In ieiuniis, in castitate*: quia per ieiunia castitas conservatur. Ut enim Hieronymus dicit (Lib. II. cont. Iovin. cap. VI. in fin.) *sine Cerere, & Baccho friget Venus*, id est per abstinentiam cibi, & potus tepescit luxuria. Secundo assumitur ad hoc quod mens liberius elevetur ad sublimia contemplanda: unde dicitur Dan. X. quod post ieiunium trium hebdomadarum revelationem accepit a Deo. Tertio ad satisfaciendum pro peccatis: unde dicitur Ioel. II. 12. *Convertimini ad me in toto corde vestro, in ieiunio, in fletu, & planctu.*

Et hoc est quod Augustinus dicit in quodam sermone de oratione, & ieiunio (ccxxx. de temp.) *Ieiunium purgat animam, mentem sublevat, propriam carnem spiritui subiicit, cor facit contritum, & humiliatum, concupiscentiæ nebulas dispergit, libidinum ardores extinguit, castitatis verum lumen accendit.* Unde patet quod ieiunium est actus virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod contingit quod aliquis actus qui ex genere suo est virtuosus, ex aliquibus circumstantiis adiunctis redditur vitiosus: unde ibidem dicitur: *Ecce in diebus ieiunii vestri invenitur voluntas vestra*: & paulo post subditur: *Ad lites, & contentiones ieiunatis, & percutitis pugno impie.* Quod exponens Gregorius in Pastor. (part. III. cap. XX. a med.) dicit: „ Voluntas „ ad lætitiam pertinet, pugnus ad iram. „ Incassum ergo per abstinentiam corpus „ atteritur, si inordinatis motibus dimissa mens vitiis dissipatur. Et Augustinus in prædicto serm. dicit, quod „ ieiunium verbositatem non amat, divitias superfluitatem iudicat, superbiam „ spernit, humilitatem commendat, præstat homini seipsum intelligere quod est „ infirmum, & fragile. “

Ad secundum dicendum, quod medium virtutis non accipitur secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam, ut dicitur in II. Ethic. (cap. VI.) Ratio autem indicat quod propter aliquam specialem causam aliquis homo minus sumat de cibo quam sibi competeret secundum statum communem; sicut propter infirmitatem vitandum, aut ad aliqua opera corporalia expeditius agenda. Et multo magis ratio recta hoc ordinat ad spiritualia mala vitanda, & bona prosequenda. Non tamen ratio recta tantum de cibo subtrahit, ut natura conservari non possit: quia, ut Hieronymus dicit (hab. cap. *Non immediocriter.* de consecrationib. dist. V.) *non differt utrum magno, vel parvo tempore te interimas: quia de rapina holocaustum offert qui vel ciborum nimia egestate, vel manducandi, vel somni penuria immoderate corpus affligit.* Similiter etiam ratio recta non tantum de cibo subtrahit ut homo reddatur impotens ad debita opera peragenda: unde dicit Hieronymus (loc. cit.) quod *rationalis homo dignitatem amittit, qui vel ieiunium caritati, vel vigilias sensus integritati præfert.*

Ad tertium dicendum, quod ieiunium naturæ, quo quis dicitur ieiunus, antequam comedat, consistit in pura negatione, unde non potest poni actus virtutis; sed solum illud ieiunium quo quis ex rationabili proposito a cibis aliqualiter abstinet. Unde primum dicitur ieiunium ieiuni; secundum vero ieiunium ieiunantis, quasi ex proposito aliquid agentis.

ARTICULUS II. 706

Utrum ieiunium sit actus abstinentiæ.

IV. dist. XV. quæst. III. art. I. quæst. 3. per tot. & quæst. 5. ad 2. & quol. III. art. 12. ad 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod ieiunium non sit actus abstinentiæ. Quia super illud Matth. XVII. *Hoc genus dæmoniorum &c.* dicit Glossa (ord. Bedæ Lib. III. comment. cap. VIII. in fin.) „ Ieiunium non solum est „ ab escis, sed a cunctis illecebris abstinere. “ Sed hoc pertinet ad omnem vir-

virtutem. Ergo ieiunium non est actus specialiter abstinentiæ.

2. Præterea. Gregorius dicit homil. Quadrag. (XVI. in Evang. a med.) quod *ieiunium quadragesimale est decima totius anni*. Sed dare decimas est actus religionis, ut supra habitum est (quæst. LXXXVII. art. 1.) Ergo ieiunium est actus religionis, & non abstinentiæ.

3. Præterea. Abstinentia est pars temperantiæ, ut dictum est (quæst. præc. & quæst. CXLIII.) Temperantia autem contra fortitudinem dividitur, ad quam pertinet molestias sustinere: quod maxime videtur esse in ieiunio. Ergo ieiunium non est actus abstinentiæ.

Sed contra est quod Isidorus dicit (Lib. VI. Etymol. cap. XVIII. ad fin.) quod *ieiunium est parsimonia victus, abstinentiaque ciborum*.

Respondeo dicendum, quod eadem est materia habitus, & actus. Unde omnis actus virtuosus qui est circa aliquam materiam, ad illam virtutem pertinet quæ medium in illa materia constituit. Ieiunium autem attenditur in cibis, in quibus medium adinvenit abstinentia. Unde manifestum est quod ieiunium est abstinentiæ actus.

Ad primum ergo dicendum, quod ieiunium proprie dictum consistit in abstinendo a cibis; sed metaphorice dictum consistit in abstinendo a quibuslibet nocivis, quæ maxime sunt peccata.

Vel potest dici, quod etiam ieiunium proprie dictum est abstinentia ab omnibus illecebris: quia per quælibet vitia adiuncta desinit esse actus virtuosus, ut dictum est (art. præc. ad 1.)

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet actum unius virtutis pertinere ad aliam virtutem, secundum quod ad eius finem ordinatur, ut ex supradictis patet (quæst. præc. art. 2. ad 2. & 1. 2. quæst. XVIII. art. 7.) Et secundum hoc nihil prohibet, ieiunium pertinere ad religionem, vel ad castitatem, vel ad quamcumque aliam virtutem.

Ad tertium dicendum, quod ad fortitudinem, secundum quod est specialis virtus, non pertinet perferre quascumque molestias, sed solum illas quæ sunt circa pericula mortis. Sufferre autem molestias quæ sunt ex defectu delectabilium tactus, pertinet ad temperantiam, & ad partes eius: & tales sunt molestiæ ieiunii.

ARTICULUS III. 708.

Utrum ieiunium sit in præcepto.

IV. dist. XV. quæst. III. art. 1. quæst. 4. & quæst. 5. ad 2. & art. 2. quæst. 1.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod ieiunium non sit in præcepto. Præcepta enim non dantur de operibus supererogationum, quæ cadunt sub consilio. Sed ieiunium est opus supererogationis: alioquin ubique, & semper æqualiter esset observandum. Ergo ieiunium non cadit sub præcepto.

2. Præterea. Quicumque transgreditur præceptum, peccat mortaliter. Si ergo ieiunium esset in præcepto, omnes non ieiunantes mortaliter peccarent: per quod videretur magnus laqueus hominibus esse iniectus.

3. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de vera religione (cap. XVII. parum ante med.) quod *ab ipsa Dei sapientia homine assumpto, a quo in libertatem vocati sumus, pauca sacramenta saluberrima constituta sunt, quæ societatem christiani populi, hoc est sub uno Deo liberæ multitudinis, continerent*. Sed non minus videtur libertas populi christiani impediri per multitudinem observantiarum, quam per multitudinem sacramentorum: dicit enim Augustinus in Lib. ad inquisitiones Ianuarii (epist. LV. al. CXIX. cap. XIX. cir. fin.) quod *quidam ipsam religionem nostram, quam manifestissimis, & paucissimis celebrationum sacramentis Dei misericordia voluit esse liberam, servilibus premunt oneribus*. Ergo videtur quod non debuit per Ecclesiam ieiunium sub præcepto institui.

Sed contra est quod Hieronymus ad Lucinium (epist. XXVIII. cir. fin.) dicit de ieiuniis loquens: *Unaquæque provincia abundet in suo sensu, & præcepta maiorum leges apostolicas arbitretur*. Ergo ieiunium est in præcepto.

Respondeo dicendum, quod sicut ad sæculares Principes pertinet præcepta legalia iuris naturalis determinativa tradere de his quæ pertinent ad utilitatem communem in temporalibus rebus; ita etiam ad Prælatos ecclesiasticos pertinet ea statutis præcipere quæ ad utilitatem communem fidelium pertinent in spiritualibus bonis.

Dictum est autem (art. 1. hu. quæst.) quod ieiunium utile est ad deletionem, & cohibitionem culpæ, & ad elevatio-

nem,

nem mentis in spiritualia. Unusquisque autem ex naturali ratione tenetur tantum ieiuniis uti, quantum sibi necessarium est ad prædicta. Et ideo ieiunium in communi cadit sub præcepto legis naturæ; sed determinatio temporis, & modi ieiunandi secundum convenientiam, & utilitatem populi christiani, cadit sub præcepto iuris positivi, quod est a prælatis Ecclesiæ institutum: & hoc est ieiunium Ecclesiæ; aliud vero est naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod ieiunium secundum se consideratum non nominat aliquid eligibile, sed pœnale quoddam. Redditur autem eligibile, secundum quod est utile ad finem aliquem. Et ideo absolute consideratum non est de necessitate præcepti; sed est de necessitate præcepti unicuique tali remedio indigenti. Et quia multitudo hominum ut plurimum indiget tali remedio, tum quia *in multis omnes offendimus*, ut dicitur Iacobi III. 2. tum etiam quia *caro concupiscit adversus spiritum*, ut dicitur ad Galat. V. 17. conveniens fuit ut Ecclesia aliqua ieiunia statueret ab omnibus communiter observanda, non quasi præcepto subiiciens id quod simpliciter ad supererogationem pertinet, sed quasi in speciali determinans id quod est necessarium in communi.

Ad secundum dicendum, quod præcepta quæ per modum communis statuti proponuntur, non eodem modo obligant omnes, sed secundum quod requiritur ad finem quem legislator intendit: cuius auctoritatem si aliquis transgrediendo statutum contemnat, vel hoc modo transgrediatur quod impediatur finis quem intendit, peccat mortaliter talis transgressor; si autem ex aliqua rationabili causa quis statutum non servet, præcipue in casu in quo etiamsi legislator adesset, non decerneret esse servandum, talis transgressio non constituit peccatum mortale. Et inde est quod non omnes qui non servant ieiunia Ecclesiæ, peccant mortaliter.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de his quæ neque sacrarum Scripturarum auctoritatibus continentur, nec in Conciliis Episcoporum statuta inveniuntur, nec consuetudine universalis Ecclesiæ roborata sunt. Ieiunia vero quæ sunt in præcepto, sunt in Conciliis Episcoporum statuta, & consuetudine universalis Ecclesiæ roborata. Nec sunt contra libertatem populi fidelis; sed magis sunt utilia ad impediendum servitutem peccati, quæ repugnat libertati spirituali, de qua dicitur ad Gal. V. 13. *Vos enim fratres in libertatem vocati estis, tantum ne libertatem detis in occasionem carnis*.

ARTICULUS IV. 709

Utrum omnes ad ieiunia Ecclesiæ teneantur.

Inf. art. 7. ad 3. *& IV. dist.* XV. *quæst.* III. *art.* 2. *quæst.* I. 2. 3. *&* 4.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod omnes ad ieiunia Ecclesiæ teneantur. Præcepta enim Ecclesiæ obligant, sicut Dei præcepta, secundum illud Luc. X. 16. *Qui vos audit, me audit*. Sed ad præcepta Dei servanda omnes tenentur. Ergo & similiter omnes tenentur ad servanda ieiunia quæ sunt ab Ecclesia instituta.

2. Præterea. Maxime videntur excusari pueri a ieiunio propter ætatem. Sed pueri non excusantur: dicitur enim Ioel. II. 15. *Sanctificate ieiunium*: & postea: *Congregate parvulos, & sugentes ubera*. Ergo multo magis omnes alii ad ieiunia tenentur.

3. Præterea. Spiritualia sunt temporalibus præferenda, & necessaria non necessariis. Sed opera corporalia ordinantur ad lucrum temporale: peregrinatio etiam, etsi ad spiritualia ordinetur, non est necessitatis. Cum ergo ieiunium ordinetur ad spiritualem utilitatem, & necessitatem habeat ex statuto Ecclesiæ, videtur quod non sint ieiunia Ecclesiæ prætermittenda propter peregrinationem, vel propter corporalia opera.

4. Præterea. Magis est aliquid faciendum ex propria voluntate quam ex necessitate, ut patet per Apostolum II. ad Corinth. IX. Sed pauperes solent ex necessitate ieiunare propter defectum alimentorum. Ergo multo magis debent ex propria voluntate ieiunare.

5. Sed contra videtur quod nullus iustus teneatur ieiunare. Præcepta enim Ecclesiæ non obligant contra doctrinam Christi. Sed Dominus dixit Lucæ V. 34. quod (a) *non possunt filii sponsi ieiunare, quamdiu cum ipsis est sponsus*: est autem cum omnibus iustis spiritualiter eos inhabitans: unde Dominus dicit Matth. ult. 20. *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi*. Ergo iusti ex statuto

(a) *Vulgata*: Numquid potestis filios sponsi, dum cum illis est sponsus, facere ieiunare?

Digitized by Google

tuto Ecclesiæ non obligantur ad ieiunandum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. xc. art. 2. & quæst. xcviii. art. 2. & 6.) statuta communia proponuntur, secundum quod multitudini conveniunt. Et ideo legislator in eis statuendis attendit id quod communiter habetur, & in pluribus accidit. Si quid autem (a) ex speciali causa in aliquo inveniatur, quod observantiæ statuti repugnet, non intendit talem legislator ad statuti observantiam obligare. In quo tamen est discretio adhibenda. Nam si causa sit evidens, per seipsum licite potest homo statuti observantiam præterire, præsertim consuetudine interveniente, vel si non posset de facili recursus ad superiorem haberi. Si vero causa sit dubia, debet aliquis ad superiorem recurrere, qui habet potestatem in talibus dispensandi. Et hoc observandum est (b) in ieiuniis ab Ecclesia institutis, ad quæ omnes communiter obligantur, nisi in eis fuerit aliquod speciale impedimentum.

Ad primum ergo dicendum, quod præcepta Dei sunt præcepta iuris naturalis, quæ secundum se sunt de necessitate salutis. Sed statuta Ecclesiæ sunt de his quæ non per se sunt de necessitate salutis, sed solum ex institutione Ecclesiæ. Et ideo possunt esse aliqua impedimenta, propter quæ aliqui ad observanda ieiunia huiusmodi non tenentur.

Ad secundum dicendum, quod in pueris maxime est evidens causa non ieiunandi: tum propter debilitatem naturæ, ex qua provenit quod indigent frequenti cibo, & non multo simul assumpto; tum etiam quia indigent multo nutrimento propter necessitatem augmenti, quod fit de residuo alimenti. Et ideo quamdiu sunt in statu augmenti, quod est ut in pluribus usque ad finem tertii septennii, non tenentur ad ecclesiastica ieiunia observanda. Conveniens tamen est ut etiam in hoc tempore se ad ieiunandum exerceant, plus vel minus secundum modum suæ ætatis. Quandoque tamen magna tribulatione imminente, in signum pœnitentiæ arctioris etiam pueris ieiunia indicuntur; sicut etiam de iumentis legitur Ionæ III. 7. *Homines, & iumenta non gustent quidquam, nec aquam bibant.*

Ad tertium dicendum, quod circa peregrinos, & operarios distinguendum videtur. Quia si peregrinatio, & operis labor commode differri possit, aut diminui absque detrimento corporalis salutis, & exterioris status, qui requiritur ad conservationem corporalis, vel spiritualis vitæ, non sunt propter hoc Ecclesiæ ieiunia prætermittenda. Si autem immineat necessitas statim peregrinandi, & magnas diætas faciendi, vel etiam multum laborandi, vel propter conservationem vitæ corporalis, vel propter aliquid necessarium ad vitam spiritualem, & simul cum hoc non possunt Ecclesiæ ieiunia observari, non obligatur homo ad ieiunandum: quia non videtur fuisse intentio Ecclesiæ statuentis ieiunia, ut per hoc impediret alias pias, & magis necessarias causas. Videtur tamen in talibus recurrendum esse ad superioris dispensationem; nisi forte ubi est ita consuetum: quia ex hoc ipso quod prælati dissimulant, videntur annuere.

Ad quartum dicendum, quod pauperes qui possunt sufficienter habere quod eis sufficiat ad unam comestionem, non excusantur propter paupertatem a ieiuniis Ecclesiæ; a quibus tamen excusari videntur illi qui frustatim eleemosynas mendicant, qui non possunt simul habere quod eis ad victum sufficiat.

Ad quintum dicendum, quod illud verbum Domini tripliciter potest exponi. Uno modo secundum Chrysostomum (hom. xxxi. in Matth. a med.) qui dicit, quod *discipuli, qui filii sponsi dicuntur, adhuc imbecillius dispositi erant: unde vestimento veteri comparantur. Et ideo in præsentia corporali Christi erant magis fovendi in quadam dulcedine, quam in austeritate ieiunii exercendi.* Et secundum hoc magis convenit ut cum imperfectis, & novitiis in ieiuniis dispensetur, quam cum antiquioribus, & perfectis, ut patet in Glossa (ord.) super illud Psal. cxxx. *Sicut ablactatus est super matre sua.* Alio modo potest dici secundum Hieronymum (hab. ex Beda Lib. II. comment. in Luc. cap. v. a med.) quod Dominus ibi loquitur de ieiunio veterum observantiarum. Unde per hoc significat Dominus, quod Apostoli non erant in veteribus observantiis detinendi, quos oportebat gratiæ novitate perfundi. Tertio modo secundum Augustinum (Lib. II. de consens. Evangelist. cap. xxvii. prope fi.) qui distinguit duplex ieiunium. Quorum unum pertinet ad humilitatem tribulationis: & hoc non

(a) *Ita mss. & edit. passim. Al.* [illegible] causa. (b) *Ita iidem mss. & editi. Al. deest* in.

non competit viris perfectis, qui dicuntur *filii sponsi*: unde ubi Lucas dicit, *Non possunt filii sponsi ieiunare*, dicit Matth. (cap. IX. 15.) *Non possunt filii sponsi lugere*. Aliud autem est quod pertinet ad gaudium mentis in spiritualia suspensæ: & tale ieiunium convenit perfectis.

ARTICULUS V. 710

Utrum convenienter determinentur tempora ieiunii Ecclesiæ.

IV. dist. XV. *quæst.* III. *art.* 3. *quæst.* I.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter determinentur tempora ieiunii Ecclesiæ. Christus enim legitur Matth. IV statim post baptismum ieiunium inchoasse. Sed nos Christum imitari debemus, secundum illud I. Corinth. IV. 16. *Imitatores mei estote, sicut & ego Christi*. Ergo & nos debemus ieiunium peragere statim post Epiphaniam, in qua baptismus Christi celebratur.

2. Præterea. Cæremonialia veteris legis non licet in nova lege observare. Sed ieiunia in quibusdam determinatis mensibus pertinent ad solemnitates veteris legis: dicitur enim Zachar. VIII. 19. *Ieiunium quarti, & ieiunium quinti, & ieiunium septimi, & ieiunium decimi erit domui Iudæ in gaudium, & lætitiam, & in solemnitates præclaras*. Ergo ieiunia specialium mensium, quæ dicuntur quatuor temporum, in Ecclesia inconvenienter observantur.

3. Præterea. Secundum Augustinum in Lib. II. de consensu Evangelist. (cap. XXVII. ad fi.) *sicut est ieiunium afflictionis, ita est ieiunium exultationis*. Sed maxime exultatio spiritualis imminet fidelibus ex Christi resurrectione. Ergo in tempore (*a*) Quinquagesimæ, quod Ecclesia solemnizat propter dominicam resurrectionem, in diebus dominicalibus, in quibus memoria resurrectionis agitur, debent aliqua ieiunia indici.

Sed contra est communis Ecclesiæ consuetudo.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. & 3. hu. quæst.) ieiunium ad duo ordinatur, scilicet ad deletionem culpæ, & ad elevationem mentis in superna. Et ideo illis temporibus specialiter fuerunt ieiunia indicenda in quibus oportebat homines a peccato purgari, & mentem fidelium elevari in Deum per devotionem: quæ quidem præcipue imminent ante paschalem solemnitatem, in qua & culpæ per baptismum relaxantur, qui solemniter in vigilia Paschæ celebratur, quando recolitur dominica sepultura, quia *per baptismum consepelimur Christo in mortem*, ut dicitur ad Rom. VI. In festo etiam Paschæ oportet maxime mentem hominis per devotionem elevari ad æternitatis gloriam, quam Christus resurgendo inchoavit: & ideo immediate ante solemnitatem paschalem Ecclesia statuit esse ieiunandum: & eadem ratione in vigiliis præcipuarum festivitatum, in quibus præparari nos oportet ad festa futura devote celebranda. Similiter etiam consuetudo ecclesiastica habet ut in singulis quartis anni sacri ordines conferantur: (*b*) ad quorum susceptionem oportet per ieiunium præparari & eos qui ordinant, & illos qui ordinandi sunt, & etiam totum populum, pro cuius utilitate ordinantur. Unde & legitur Lucæ VI. quod Dominus ante discipulorum electionem exivit in montem orare: quod exponens Ambrosius (sup. illud, *Et erat pernoctans*) dicit: *Quid te facere convenit, cum vis aliquod officium pietatis adoriri, quando Christus missurus Apostolos prius oravit?*

Ratio autem numeri, quantum ad quadragesimale ieiunium, est triplex secundum Gregorium (hom. XVI. in Evang. a med.) Primo quidem *quia virtus Decalogi per libros quatuor sancti Evangelii impletur: denarius etenim quater ductus in quadragenarium surgit*. Vel *quia in hoc mortali corpore ex quatuor elementis subsistimus, per cuius voluptates præceptis dominicis contraimus, quæ per Decalogum sunt accepta. Unde dignum est ut eamdem carnem quaterdecies affligamus*. Vel *quia ita offerre contendimus Deo decimas dierum: dum enim per trecentos & sexaginta quinque dies annus ducitur, nos autem per triginta & sex dies affligimur* (qui sunt ieiunabiles in sex septimanis Quadragesimæ) *quasi anni nostri decimas Deo damus*.

Se-

(a) *In margine cod. Alcan. legitur* paschali, *& mox pro* quod *in textu habetur* in quo. (b) *Ita post Garsiam edit. omnes quas vidimus. Codices plures, & edit. vetusta:* sacri ordines conferantur: in cuius signum Dominus quatuor millia hominum de septem panibus satiavit, per quos significatur annus (*Edit. Rom.* significantur anni) novi testamenti, ut Hieronymus dicit ibidem. *Hac adiectitia primus putavit Garsias, quem Theologi & Nicolaius secuti sunt.*

Secundum Augustinum autem (Lib. II. de doctr. Christ. cap. xvi. a med.) additur quarta ratio. Nam creator est Trinitas, Pater, & Filius, & Spiritus sanctus: creaturæ vero invisibili debetur ternarius numerus: diligere enim iubemur Deum ex toto corde, & ex tota anima, & ex tota mente; creaturæ vero visibili debetur quaternarius propter calidum, & frigidum, humidum, & siccum. Sic ergo per denarium significantur omnes res: qui si ducatur per quaternarium, qui competit corpori, per quod administratio geritur, quadragesimum numerum conficit.

Singula vero ieiunia quatuor temporum tribus diebus continentur propter numerum mensium, qui competit cuilibet tempori; vel propter numerum sacrorum ordinum, qui in his temporibus conferuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus baptismo non indiguit propter seipsum, sed ut nobis baptismum commendaret. Et ideo sibi non competebat ut ante baptismum suum ieiunaret, sed post baptismum, ut nos invitaret ad ieiunandum ante nostrum baptismum.

Ad secundum dicendum, quod Ecclesia non servat ieiunia quatuor temporum nec omnino eisdem temporibus quibus Iudæi, nec etiam propter causas easdem. Illi enim ieiunabant in Iulio, qui est quartus mensis ab Aprili, quem primum habent, quia tunc Moyses descendens de monte Sinai tabulas legis confregit, (Exod. xxxii.) & iuxta Hieremiam muri primum rupti sunt civitatis (Hierem. xxxix.) In quinto autem mense, qui apud nos vocatur Augustus, quia cum propter exploratores seditio esset orta in populo, iussi sunt in montem non ascendere (Num. xiv.) & in hoc mense a Nabuchodonosor (Hierem. lii.) & post a Tito templum Hierosolymis est incensum. In septimo vero, qui appellatur October, Godolias occisus est, & reliquiæ populi dissipatæ (Hierem. xli.) In decimo vero mense, qui apud nos Ianuarius dicitur, populus cum Ezechiele in captivitate positus audivit templum esse subversum. (Ezech. iv.)

Ad tertium dicendum, quod *ieiunium exultationis* ex instinctu Spiritus sancti procedit, qui est spiritus libertatis: & ideo hoc ieiunium sub præcepto cadere non debet. Ieiunia ergo quæ præcepto Ecclesiæ instituuntur, sunt magis *ieiunia afflictionis*, quæ non conveniunt in diebus lætitiæ. Propter quod non est ieiunium ab Ecclesia institutum in toto paschali tempore, nec etiam in diebus dominicis: in quibus si quis ieiunaret contra consuetudinem populi christiani, quæ, ut Augustinus dicit (epist. xxxvi. al. lxxxvi. parum a princ.) est pro lege habenda, vel etiam ex aliquo errore (sicut Manichæi ieiunant, quasi necessarium tale ieiunium arbitrantes) non esset a peccato immunis. Quamvis ipsum ieiunium secundum se consideratum omni tempore sit laudabile, secundum quod Hieronymus dicit ad Lucinium (epist. xxviii. ad fi. & hab. cap. *Utinam* dist. lxxvi.) *Utinam omni tempore ieiunare possemus*.

ARTICULUS VI. 711

Utrum requiratur ad ieiunium quod homo tantum semel comedat.

IV. dist. viii. *quæst.* i. *art.* 4. *quæst.* 2. *ad* 2. *& dist.* xv. *quæst.* iii. *art.* 4. *quæst.* 1. *&* 2.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod non requiratur ad ieiunium quod homo tantum semel comedat. Ieiunium enim, ut dictum est (art. 2. hu. quæst.) est actus virtutis abstinentiæ, quæ quidem non minus observat debitam quantitatem cibi, quam comestionis numerum. Non autem taxatur ieiunantibus quantitas cibi. Ergo nec numerus comestionis taxari debet.

2. Præterea. Sicut homo nutritur cibo, ita & potu: unde & potus ieiunium solvit, propter quod non possumus post potum Eucharistiam accipere. Sed non est prohibitum quin pluries bibamus diversis horis diei. Ergo etiam non debet esse prohibitum ieiunantibus quin pluries comedant.

3. Præterea. Electuaria quidam cibi sunt; quæ tamen a multis in diebus ieiunii post comestionem sumuntur. Ergo unitas comestionis non est de ratione ieiunii.

Sed in contrarium est communis consuetudo populi christiani.

Respondeo dicendum, quod ieiunium ab Ecclesia instituitur ad concupiscentiam refrenandam; ita tamen quod natura salvetur. Ad hoc autem sufficere videtur unica comestio, per quam homo potest naturæ satisfacere; & tamen concupiscentiæ aliquid detrahit, diminuendo comestionum vices. Et ideo Ecclesiæ mo-

Digitized by Google

moderatione statutum est ut semel in die a ieiunantibus comedatur.

Ad primum ergo dicendum, quod quantitas cibi non potuit eadem omnibus taxari propter diversas corporum complexiones, ex quibus contingit quod unus maiori, alter minori cibo indiget; sed ut plurimum omnes possunt naturae satisfacere per unicam comestionem.

Ad secundum dicendum, quod duplex est ieiunium. Unum quidem naturae, quod requiritur ad Eucharistiae sumptionem: & hoc solvitur per quemlibet potum, etiam aquae, post quem etiam non licet Eucharistiam sumere. Est autem aliud ieiunium Ecclesiae, quod dicitur *ieiunium ieiunantis*: & istud non solvitur nisi per ea quae Ecclesia interdicere intendit instituendo ieiunium. Non autem intendit Ecclesia interdicere abstinentiam potus; qui magis sumitur ad alterationem corporis, & digestionem ciborum assumptorum, quam ad nutritionem, licet aliquo modo nutriat: & ideo licet pluries ieiunantibus bibere. Si autem quis immoderate potu utatur, potest peccare, & meritum ieiunii perdere; sicut etiam si immoderate cibum in una comestione assumat.

Ad tertium dicendum, quod electuaria etiamsi aliquo modo nutriant, non tamen principaliter assumuntur ad nutrimentum, sed ad digestionem ciborum. Unde non solvunt ieiunium, sicut nec aliarum medicinarum assumptio; nisi forte aliquis in fraudem electuaria in magna quantitate assumat per modum cibi.

ARTICULUS VII. 712

Utrum hora nona convenienter taxetur ad comedendum his qui ieiunant.

IV. dist. XV. *quaest.* III. *art.* 3. *quaest.* 3.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod hora nona non convenienter taxetur ad comedendum his qui ieiunant. Status enim novi Testamenti est perfectior quam status veteris Testamenti. Sed in veteri Testamento ieiunabant usque ad vesperam: dicitur enim Levit. XXIII. 32. *Sabbatum est: affligetis animas vestras:* & postea sequitur: *A vespere usque ad vesperam celebrabitis sabbata vestra*. Ergo multo magis in novo Testamento ieiunium debet indici usque ad vesperam.

2. Praeterea. Ieiunium ab Ecclesia institutum omnibus imponitur. Sed non omnes possunt determinate cognoscere horam nonam. Ergo videtur quod taxatio horae nonae non debeat cadere sub statuto ieiunii.

3. Praeterea. Ieiunium est actus virtutis abstinentiae, ut supra dictum est (art. 2. hu. quaest.) Sed virtus moralis non eodem modo accipit medium quoad omnes: quia quod est multum uni, est parum alteri, ut dicitur in II. Ethic. (cap. VI.) Ergo non debet ieiunantibus taxari hora nona.

Sed contra est quod Concilium Chalcedonense dicit: (hab. in quodam Concil. capitulari incerti Auctoris, loci, & tem. can. XXXIX. to. 9. Concil. Vid. cap. *Solent*, de Consecrat. dist. 1.) *In Quadragesima nullatenus credendi sunt ieiunare qui ante manducaverint quam vespertinum celebretur officium*: quod quadragesimali tempore post nonam dicitur. Ergo usque ad nonam est ieiunandum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. & 5. hu. quaest.) ieiunium ordinatur ad deletionem, & cohibitionem culpae. Unde oportet quod aliquid addat supra communem consuetudinem; ita tamen quod per hoc non multum natura gravetur. Est autem debita, & communis consuetudo comedendi hominis circa horam sextam: tum quia iam videtur esse completa digestio nocturno tempore naturali calore interius revocato propter frigus noctis circumstans, & diffusio humoris per membra, cooperante ad hoc calore diei usque ad summum Solis ascensum: tum etiam quia tunc praecipue natura corporis humani indiget iuvari contra exteriorem aeris calorem, ne humores interius adurantur. Et ideo ut ieiunans aliquam afflictionem sentiat pro culpae satisfactione, conveniens hora comedendi taxatur ieiunantibus circa horam nonam.

Convenit etiam ista hora mysterio passionis Christi, quae completa fuit hora nona, quando *inclinato capite, tradidit spiritum*. Ieiunantes enim, dum suam carnem affligunt, passioni Christi conformantur, secundum illud ad Galat. V. 24. *Qui autem Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis, & concupiscentiis*.

Ad primum ergo dicendum, quod status veteris Testamenti comparatur nocti; status vero novi Testamenti, diei, secundum illud ad Rom. XIII. 12. *Nox*

prae-

præcessit, dies autem appropinquavit. Et ideo in veteri Testamento ieiunabant usque ad noctem, non autem in novo Testamento.

Ad secundum dicendum, quod ad ieiunium requiritur hora determinata, non secundum subtilem examinationem, sed secundum grossam æstimationem: sufficit enim quod sit circa horam nonam: & hoc de facili quilibet cognoscere potest.

Ad tertium dicendum, quod modicum augmentum, vel etiam modicus defectus non multum potest nocere. Non est autem magnum temporis spatium quod est ab hora sexta, in qua communiter homines comedere consueverunt, usque ad horam nonam, quæ ieiunantibus determinatur. Et ideo talis taxatio temporis non multum potest alicui nocere, cuiuscumque conditionis existat: vel si forte propter infirmitatem, vel ætatem, aut aliquid huiusmodi, hoc eis in magnum gravamen cederet, esset cum eis in ieiunio dispensandum, vel ut aliquantulum prævenirent horam.

ARTICULUS VIII. 713

Utrum convenienter ieiunantibus indicatur abstinentia a carnibus, & ovis, & lacticiniis.

IV. dist. xv. *quæst.* III. *art.* 4. *quæst.* 2.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ieiunantibus indicatur abstinentia a carnibus, ovis, & lacticiniis. Dictum est enim supra (art. 6. hu. quæst.) quod ieiunium est institutum ad concupiscentias carnis refrenandas. Sed magis concupiscentiam provocat potus vini quam esus carnium, secundum illud Proverb. xx. 1. *Luxuriosa res* est *vinum:* & ad Ephes. v. 18. *Nolite inebriari vino, in quo est luxuria*. Cum ergo non interdicatur ieiunantibus potus vini, videtur quod non debeat interdici esus carnium.

2. Præterea. Aliqui pisces ita delectabiliter comeduntur, sicut quædam animalium carnes. Sed concupiscentia est appetitus delectabilis, ut supra habitum est (1. 2. quæst. xxx. art. 1.) Ergo in ieiunio, quod est institutum ad concupiscentiam refrenandam, sicut non interdicitur esus piscium, ita non debet interdici esus carnium.

3. Præterea. In quibusdam ieiuniorum diebus aliqui ovis, & caseo utuntur. Ergo pari ratione in ieiunio quadragesimali talibus homo uti potest.

Sed contra est communis fidelium consuetudo.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 6. hu. quæst.) ieiunium ab Ecclesia est institutum ad reprimendas concupiscentias carnis, quæ quidem sunt delectabilium secundum tactum, quæ consistunt in cibis, & venereis. Et ideo illos cibos Ecclesia ieiunantibus interdixit qui & in comedendo maximam habent delectationem, & iterum maxime hominem ad venerea provocant. Huiusmodi autem sunt carnes animalium in terra (*a*) quiescentium, & respirantium, & quæ ab eis procedunt, sicut lacticinia ex gressibilibus, & ova ex avibus. Quia enim huiusmodi magis conformantur humano corpori, plus delectant, & magis conferunt ad humani corporis nutrimentum: & sic ex eorum comestione plus superfluit, ut vertatur in materiam seminis, cuius multiplicatio est maximum incitamentum luxuriæ. Et ideo ab his cibis præcipue ieiunantibus Ecclesia statuit esse abstinendum.

Ad primum ergo dicendum, quod ad actum generationis tria concurrunt; scilicet calor, spiritus, & humor. Ad calorem quidem maxime cooperatur vinum, & alia calefacientia corpus; ad spiritus autem videntur cooperari inflativa; sed ad humorem maxime cooperatur usus carnium, ex quibus multum de alimento generatur. Alteratio autem caloris, & multiplicatio spirituum cito transit; sed substantia humoris diu manet. Et ideo magis interdicitur ieiunantibus usus carnium quam vini, vel leguminum, quæ sunt inflativa.

Ad secundum dicendum, quod Ecclesia ieiunium instituens intendit ad id quod communius accidit. Esus autem carnium est magis delectabilis communiter quam esus piscium; quamvis in quibusdam aliter se habeat. Et ideo Ecclesia magis ieiunantibus prohibuit esum carnium quam esum piscium.

Ad tertium dicendum, quod ova, & lacticinia ieiunantibus interdicuntur, inquantum sunt ex animalibus exorta carnes habentibus. Unde principalius interdicuntur carnes quam ova, vel lacticinia. Similiter etiam inter alia ieiunia solemnius est quadragesimale ieiunium: tum quia observatur ad imitationem Chri-

 sti:

(a) *La cum cod. Alcan. aliisque Theologi & Nicolaius, Al.* nascentium.

sti: tum etiam quia per ipsum disponimur ad redemptionis nostræ mysteria devote celebranda. Et ideo in quolibet ieiunio interdicitur eius carnium; in ieiunio autem quadragesimali interdicuntur universaliter etiam ova, & lacticinia: circa quorum abstinentiam in aliis ieiuniis diversæ consuetudines existunt apud diversos; quas quisque observare debet secundum morem eorum inter quos conversatur. Unde Hieronymus dicit (epist. XXVIII. ad Lucinium sub fi.) de ieiuniis loquens: *Unaquæque provincia abundet in suo sensu, & præcepta maiorum leges apostolicas arbitretur.* (a)

QUAESTIO CXLVIII.

De gula,

in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de gula: & circa hoc quæruntur sex.

Primo, utrum gula sit peccatum.

Secundo, utrum sit peccatum mortale.

Tertio, utrum sit maximum peccatorum.

Quarto de speciebus eius.

Quinto, utrum sit vitium capitale.

Sexto de filiabus eius.

ARTICULUS I. 714

Utrum gula sit peccatum.

Mal. quæst. XIV. art. 1. 2. & 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod gula non sit peccatum. Dicit enim Dominus Matth. XV. 11. *Quod intrat in os, non coinquinat hominem.* Sed gula est circa cibos, qui intrant in hominem. Cum ergo omne peccatum coinquinet hominem, videtur quod gula non sit peccatum.

2. Præterea. Nullus peccat in eo quod vitare non potest. Sed gula consistit in immoderantia cibi, quam non potest homo vitare: dicit enim Gregorius XXX. Moral. (cap. XIV. ante med.) *Quia per esum voluptas necessitati miscetur; quid necessitas petat, & quid voluptas suppetat ignoratur*: & Augustinus dicit in X. Confess. (cap. XXXI. sub fi.) *Quis est, Domine, qui aliquantulum extra metas necessitatis cibum non sumit?* Ergo gula non est peccatum.

3. Præterea. In quolibet genere peccati primus motus est peccatum. Sed primus motus sumendi cibum non est peccatum: alioquin fames, & sitis essent peccata. Ergo gula non est peccatum.

Sed contra est quod Gregorius XXX. Moral. (cap. XIII. aliquant. a princ.) dicit, quod *ad conflictum spiritualis agonis non assurgitur, nisi prius intra nosmetipsos hostis positus, gulæ videlicet appetitus, edomatur.* Sed interior hostis hominis est peccatum. Ergo gula est peccatum.

Respondeo dicendum, quod gula non nominat quemlibet appetitum edendi, & bibendi, sed inordinatum.

Dicitur autem appetitus inordinatus ex eo quod recedit ab ordine rationis, in quo bonum virtutis moralis consistit. Ex hoc autem dicitur aliquid esse peccatum quod virtuti contrariatur. Unde manifestum est quod gula est peccatum. (b)

Ad

(a) *Hucusque S. Thomas; hæc vero in textu addit Nicolaius.* Unde iterum Gregorius ut supra inter innumera vitia contra quæ oppositæ virtutes pugnant, gulam ponit, & mentem ipsam dicit *sub gravi confusionis dedecore a spiritualis certaminis congressione repelli, quando infirma in carnis prælio gula gladiis confossa superatur: quia cum se prosterni parvis respicit, confligere cum maioribus erubescit.* Et in Libro de cura pastorali part. III. adm. 20. *Unde*, inquit, *hosti callido, qui primi hominis sensum in concupiscentia pomi aperuit, sed in peccati laqueo strinxit, divina voce dicitur:* Pectore ac ventre repes (Gen. 3.) *ac si aperte diceretur: Cogitatione ac ingluvie super humana corda dominaberis &c.* Et Basilius in serm. de abdicatione rerum: *Cave ne te adversarius simili atque primum parentem peccato circumveniat, & quam primum de paradiso deliciarum expellat: nam qui callida esca obiectione ita malitiose illum spoliavit, nihil est quod iam vetatur ne te per hoc præsentissimum venenum inficiat.*

(a) *Nicolaius in textu addit quæ sequuntur.* Hinc licet olim in ieiunio non a carnibus tantum, sed & a vino abstinere (præsertim vero in ieiunio Quadragesimæ) Christiani solerent; facilius tamen subinde circa vini abstinentiam quam carnium generaliter dispensatum est, ut iam uti liceat vino, sed non carnibus, quarum usus licitus communiter omnibus numquam fuit. Quod autem simul cum carnium abstinentia coniungeretur olim abstinentia vini, patet ex verbis Augustini dicentis Dominica 1. Quadragesimæ serm. 1. *Qui abstinemus nos a carnibus, quibus* (aliis diebus) *uti licet; qui nos abstinemus a vino, quo moderate uti licet; qui vitamus quæ aliquando licent; in primis fugiamus peccata, quæ numquam licent*: & serm. 2. *Cessent vina, vel carnes, ut qui nobis vivimus toto anno, saltem per paucos dies vivamus & Domino.* Item ex verbis Hieronymi super 1. cap. Danielis, ubi dicitur panem desiderabilem non comedisse, nec introisse vinum aut carnem in os eius: *Hoc exemplo docemur tempore ieiunii a cibis delicatioribus abstinere* (quod ego nunc puto dici panem desiderabilem) *nec carnem comedere; nec vinum bibere.* Item ex verbis Basilii hom. 1. de ieiun. (quo ieiunium Quadragesimæ intelligit) *Carnes non edis, & a vino abstines &c.* Item ex verbis Theophili Alexandrini epist. 3. paschali universis Aegypti Episcopis directa: *Nequaquam in diebus*

Qua-

Digitized by Google

Ad primnm ergo dicendum, quod id quod intrat in hominem per modum cibi, secundum suam substantiam, & naturam, non coinquinat hominem spiritualiter. Sed Iudæi, contra quos Dominus loquitur, & Manichæi opinabantur, quod aliqui cibi immundos facerent, non propter figuram, sed propter propriam naturam. Inordinata autem ciborum concupiscentia spiritualiter hominem coinquinat.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.) vitium gulæ non consistit in substantia cibi, sed in concupiscentia non regulata ratione. Et ideo si aliquis excedat in quantitate cibi, non propter concupiscentiam cibi, sed æstimans id sibi necessarium esse, non pertinet hoc ad gulam, sed ad aliquam imperitiam. Sed hoc solum pertinet ad gulam quod aliquis propter concupiscentiam cibi delectabilis scienter excedat mensuram in edendo.

Ad tertium dicendum, quod duplex est appetitus. Unus quidem naturalis, qui pertinet ad vires animæ vegetabilis, in quibus non potest esse virtus, & vitium, eo quod non possunt subiici rationi: unde & vis appetitiva dividitur contra retentivam, digestivam, & expulsivam: & ad talem appetitum pertinet esuries, & sitis. Est autem & alius appetitus sensitivus, in cuius concupiscentia vitium gulæ consistit. Unde primus motus gulæ importat inordinationem in appetitu sensitivo, quæ non est sine peccato.

ARTICULUS II. 715

Utrum gula sit peccatum mortale.

Inf. quæst. cliv. *art.* 2. *ad* 6. *& mal. quæst.* xiv. *art.* 2. *& Rom.* xiii. *lect.* 3. *& Gal.* v. *lect.* 4.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod gula non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur alicui præcepto Decalogi: quod de gula non videtur. Ergo gula non est peccatum mortale.

2. Præterea. Omne peccatum mortale contrariatur caritati, ut ex supra dictis patet (quæst. cxxxii. art. 3.) Sed gula non opponitur caritati neque inquantum ad dilectionem Dei, neque inquantum ad dilectionem proximi. Ergo gula non est peccatum mortale.

3. Præterea. Augustinus dicit in serm. de purgatorio: *Quoties aliqui in cibo, aut potu plus accipit quam necesse est, ad minuta peccata pertinere noverit.* Sed hoc pertinet ad gulam. Ergo gula computatur inter minuta, idest inter venialia peccata.

4. Sed contra est quod Gregorius dicit in XXX. Moral. (cap. xiii. cir. med.) *Dominante gulæ vitio, omne quod homines fortiter egerunt perdunt; & dum venter non restringitur, simul cunctæ virtutes obruuntur.* Sed virtus non tollitur nisi per peccatum mortale. Ergo gula est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) vitium gulæ proprie consistit in concupiscentia inordinata. Ordo autem rationis concupiscentiam ordinantis dupliciter tolli potest: uno modo quantum ad ea quæ sunt ad finem, prout scilicet non sunt ita commensurata ut sint proportionata fini; alio modo quantum ad ipsum finem, prout scilicet concupiscentia hominem avertit a fine debito. Si ergo inordinatio concupiscentiæ accipiatur in gula secundum aversionem a fine ultimo, sic gula erit peccatum mortale. Quod quidem contingit quando delectationi gulæ inhæret homo tamquam fini, propter quem Deum contemnit, paratus scilicet contra præcepta Dei agere, ut delectationes huiusmodi assequatur.

Si vero in vitio gulæ intelligatur inordinatio concupiscentiæ tantum secundum ea quæ sunt ad finem, utpote quia nimis concupiscit delectationes ciborum, non tamen ita quod propter hoc face-

Quadragesima vini poculum suspiremus, nec in procinctu belli, ubi necessarius labor, & sudor est, edulio carnium delectemur. Qui autem legum præcepta custodiunt, ignorant vinum in ieiuniis, esum carnium repudiant. Ac licet addat socios Danielis in Babylone abstinentes exemplum nobis fortitudinis reliquisse, *ut omnem deinceps ætatem docerent ieiuniorum tempore a carnibus, & vino abstinendum*; abstinentia tamen carnium magis visa est Ecclesiæ necessaria quam abstinentia vini ad ieiunii rationem; & sic in vino, non in carnibus dispensavit. Vnde abstinentia vini modo in ieiunio consilii tantum est, non præcepti, sicut & abstinentia piscium; a quibus tamen olim abstinuisse Christianos in ieiunio illo Chrysostomus indicat hom. 3. ad populum; & similiter aridi cibi, hoc est panis, & aqua, quibus ultima hebdomada Quadragesimæ ante Paschatis diem vescebantur. Cum sola ergo abstinentia generali carnium in præcepto remansit ut a lacte, caseo, & ab ovis in ieiunio Quadragesimæ communiter debeat abstineri, quia nimirum *par est ut qui per illos dies a carnibus animalium abstinemus, ab omnibus etiam quæ sementinam carnis trahunt originem, ieiunemus*, sicut in IV. Part. Decretorum cap. xxix. loquitur Ivo Carnotensis. Quamvis nunc satis communiter in aliquibus locis propter necessitatem in lactis & casei abstinentia dispensetur.

Digitized by Google

ret aliquid contra legem Dei; est peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod vitium gulæ habet quod sit peccatum mortale, inquantum avertit a fine ultimo: & secundum hoc per quamdam reductionem opponitur præcepto de sanctificatione sabbati, in quo præcipitur quies in fine ultimo. Non enim omnia peccata mortalia directe contrariantur præceptis Decalogi, sed solum illa quæ iniustitiam continent: quia præcepta Decalogi specialiter pertinent ad iustitiam, & partes eius, ut supra habitum est (quæst. CXXII. art. 1.)

Ad secundum dicendum, quod inquantum avertit a fine ultimo, contrariatur gula dilectioni Dei, qui est super omnia, sicut finis ultimus, diligendus: & secundum hoc solum gula est peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quod illud verbum Augustini intelligitur de gula, inquantum importat inordinationem concupiscentiæ solum circa ea quæ sunt ad finem.

Ad quartum dicendum, quod gula dicitur virtutes auferre, non tam propter se, quam etiam propter vitia quæ ex ea oriuntur. Dicit enim Gregorius in Pastorali (par. III. cap. XX. aliquant. a princ.) *Dum venter per ingluviem tenditur, virtutes animæ per luxuriam destruuntur.*

ARTICULUS III. 716

Utrum gula sit maximum peccatorum.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod gula sit maximum peccatorum. Magnitudo enim peccati ex magnitudine pœnæ consideratur. Sed peccatum gulæ est gravissime punitum: dicit enim Chrysostomus (hom. XIII. sin in Matth. aliquant. a princ.) *Adam intemperantia ventris expulit a paradiso: diluvium, quod fuit tempore Noe, ipsa fecit, & pœnam Sodomorum*, secundum illud Ezech. XVI. 49. *Hæc fuit iniquitas sororis tuæ Sodomæ, saturitas panis &c.* Ergo peccatum gulæ est maximum peccatorum.

2. Præterea. Causa in quolibet genere est potior. Sed gula videtur esse causa aliorum peccatorum: quia super illud Psal. CXXXV. *Qui percussit Aegyptum cum primogenitis eorum*, dicit Glossa (ord. Cassiod.) „Luxuria, concupiscentia, superbia sunt ea quæ primo venter generat." Ergo gula est gravissimum peccatorum.

3. Præterea. Post Deum homo debet seipsum maxime diligere, ut supra habitum est (quæst. XXV. art. 4.) Sed per vitium gulæ homo infert sibiipsi nocumentum: dicitur enim Eccli. XXXVII. 34. *Propter crapulam multi obierunt.* Ergo gula est maximum peccatorum, ad minus præter peccata quæ sunt contra Deum.

Sed contra est quod vitia carnalia, inter quæ computatur gula, secundum Gregorium (implic. Lib. XXXIII. Moral. cap. XI. ante med.) sunt minoris culpæ.

Respondeo dicendum, quod gravitas alicuius peccati potest tripliciter considerari. Primo quidem, & principaliter secundum materiam in qua peccatur: & secundum hoc peccata quæ sunt circa res divinas, sunt maxima. Unde secundum hoc vitium gulæ non est maximum: est enim circa ea quæ ad sustentationem corporis spectant.

Secundo autem ex parte peccantis: & secundum hoc peccatum gulæ magis alleviatur quam aggravetur, tum propter necessitatem assumptionis ciborum, tum etiam propter difficultatem discernendi, & moderandi id quod in talibus convenit.

Tertio vero modo ex parte effectus consequentis: & secundum hoc vitium gulæ habet quamdam magnitudinem, inquantum ex ea occasionantur diversa peccata.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ pœnæ referuntur magis ad vitia quæ sunt consecuta ex gula, vel ad gulæ radicem, quam ad ipsam gulam. Nam primus homo expulsus est de paradiso propter superbiam, ex qua processit ad actum gulæ. Diluvium autem, & pœna Sodomorum sunt inducta propter peccata luxuriæ procedentia ex gula occasionaliter.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ex parte peccatorum quæ ex gula oriuntur. Non autem oportet quod causa sit potior, nisi in causis per se. Gula autem non est causa illorum vitiorum per se, sed quasi per accidens, & per occasionem.

Ad tertium dicendum, quod gulosus non intendit suo corpori nocumentum inferre, sed in cibo delectari. Si autem nocumentum corporis sequatur, hoc est

per

Digitized by Google

per accidens. Unde hoc non directe pertinet ad gravitatem gulæ: cuius culpa tamen aggravatur, si quis corporale detrimentum incurrat propter immoderatam cibi sumptionem.

ARTICULUS IV. 717

Utrum convenienter species gulæ distinguantur secundum has quinque conditiones, præpropere, laute, nimis, ardenter, studiose.

1. 2. *quæst.* lxxII. *art.* 9. *cor.* & *ad* 3. & IV. *dist.* xv. *quæst.* III. *art.* 4.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter species gulæ distinguantur a Gregorio, qui XXX. Moral. (cap. xIII. a med.) dicit: *Quinque modis nos gulæ vitium tentat: aliquando namque indigentiæ tempora prævenit; aliquando lautiores cibos quærit; aliquando quæ sumenda sunt, præparari accuratius appetit; aliquando in ipsa quantitate sumendi mensuram refectionis excedit; aliquando ipso æstu immensi desiderii aliquis peccat*: & continentur in hoc versu:

Præpropere, laute, nimis, ardenter, studiose.

Prædicta enim diversificantur secundum diversas circumstantias. Sed circumstantiæ, cum sint accidentia actuum, non diversificant speciem. Ergo secundum prædicta non diversificantur species gulæ.

2. Præterea. Sicut tempus est quædam circumstantia, ita & locus. Si ergo secundum tempus una species gulæ accipitur, videtur quod pari ratione secundum locum, & alias circumstantias.

3. Præterea. Sicut temperantia observat debitas circumstantias, ita etiam & aliæ virtutes morales. Sed in vitiis quæ opponuntur aliis virtutibus moralibus, non distinguuntur species secundum diversas circumstantias. Ergo nec in gula.

Sed contra est verbum Gregorii inductum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. hu. quæst.) gula importat inordinatam concupiscentiam edendi. In esu autem duo considerantur, scilicet ipse cibus qui comeditur, & eius comestio. Potest ergo inordinatio concupiscentiæ attendi dupliciter. Uno quidem modo quantum ad ipsum cibum qui sumitur: & sic quantum ad substantiam, vel speciem cibi quærit aliquis cibos *lautos*, idest pretiosos; quantum ad qualitatem, quærit cibos nimis accurate præparatos, idest *studiose*; quantum autem ad quantitatem, excedit *nimis* in edendo.

Alio vero modo attenditur inordinatio concupiscentiæ quantum ad ipsam sumptionem cibi: vel quia prævenit debitum tempus comedendi, quod est *præpropere*: vel quia non servat modum debitum in edendo, quod est *ardenter*.

Isidorus vero (Lib. II. de sum. bono cap. xlII. ad fi.) comprehendit primum, & secundum sub uno, dicens quod gulosus excedit in cibo secundum *quid*, *quantum*, *quomodo*, & *quando*.

Ad primum ergo dicendum, quod corruptio diversarum circumstantiarum facit diversas species gulæ, propter diversa motiva, ex quibus moralium species diversificantur. In eo enim qui quærit lautos cibos, excitatur concupiscentia ex ipsa specie cibi; in eo vero qui præoccupat tempus, deordinatur concupiscentia propter impatientiam moræ: & idem patet in aliis.

Ad secundum dicendum, quod in loco, & in aliis circumstantiis non invenitur aliud differens motivum pertinens ad usum cibi, quod faciat aliam speciem gulæ.

Ad tertium dicendum, quod in quibuscumque aliis vitiis diversæ circumstantiæ habent diversa motiva, oportet accipi diversas species vitiorum secundum diversas circumstantias. Sed hoc non contingit in omnibus, ut supra dictum est (1. 2. quæst. lxxII. art. 9.)

ARTICULUS V. 718

Utrum gula sit vitium capitale.

Mal. quæst. vIII. *art.* I. *cor.* & *ad* 6. & *quæst.* xIII. *art.* 3. *cor.* & *quæst.* xIV. *art.* 4.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod gula non sit vitium capitale. Vitia enim capitalia dicuntur ex quibus alia oriuntur secundum rationem causæ finalis. Sed cibus, circa quem est gula, non habet rationem finis: non enim propter se quæritur, sed propter corporis nutritionem. Ergo gula non est vitium capitale.

2. Præterea. Vitium capitale aliquam principalitatem habere videtur in ratione peccati. Sed hoc non competit gu-

læ: quia videtur esse secundum suum genus minimum peccatorum, utpote plus appropinquans ad id quod est secundum naturam. Ergo gula non videtur esse vitium capitale.

3. Præterea. Peccatum contingit ex hoc quod aliquis recedit a bono honesto propter aliquid utile præsenti vitæ, vel delectabile sensui. Sed circa bona quæ habent rationem utilis, ponitur unum tantum vitium capitale, scilicet avaritia. Ergo & circa delectationes videtur esse ponendum unum tantum vitium capitale. Ponitur autem luxuria, quæ est maius vitium quam gula, & circa maiores delectationes. Ergo gula non est vitium capitale.

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) computat gulam inter vitia capitalia. (a)

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. LXXXIV. art. 3.) vitium capitale dicitur ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causæ finalis, inquantum scilicet habet finem multum appetibilem: unde ex eius appetitu homines provocantur multipliciter ad peccandum. Ex hoc autem aliquis finis redditur multum appetibilis quod habet aliquam de conditionibus felicitatis, quæ est naturaliter appetibilis.

Pertinet autem ad rationem felicitatis delectatio, ut patet in I. Ethic. (cap. VIII.) & in X. (cap. III. VII. & VIII.) Et ideo vitium gulæ, quod est circa delectationes tactus, quæ sunt præcipuæ inter alias, convenienter ponitur inter vitia capitalia.

Ad primum ergo dicendum, quod ipse cibus ordinatur quidem ad aliquid sicut ad finem; sed quia ille finis, scilicet conservatio vitæ, est maxime appetibilis, quæ sine cibo conservari non potest, inde etiam est quod ipse cibus est maxime appetibilis: & ad hoc fere totus labor humanæ vitæ ordinatur, secundum illud Eccle. VI. 7. *Omnis labor hominis in ore eius*. Et tamen magis gula videtur esse circa delectationes cibi quam circa cibos: propter quod, ut Augustinus dicit in Lib. de vera religione (cap. LIII. cir. princ.) *quibus vilis corporis salus est, malunt vesci*, in quo scilicet delectatio est, *quam saturari*; *cum omnis finis illius voluptatis sit non sitire, atque esurire*.

Ad secundum dicendum, quod finis in peccato accipitur ex parte conversionis; sed gravitas peccati accipitur ex parte aversionis. Et ideo non oportet vitium capitale quod habet finem maxime appetibilem, habere magnam gravitatem.

Ad tertium dicendum, quod delectabile est appetibile secundum se: & ideo secundum eius diversitatem ponuntur duo vitia capitalia, scilicet gula, & luxuria. Utile autem ex se non habet rationem appetibilis, sed secundum quod ad aliud ordinatur: & ideo in omnibus utilibus videtur esse una ratio appetibilitatis. Et propter hoc circa huiusmodi non ponitur nisi unum vitium capitale.

ARTICULUS VI. 719

Utrum convenienter assignentur gulæ quinque filiæ, scilicet inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, & hebetudo mentis circa intelligentiam.

Mal. quæst. XIV. *art.* 4.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur gulæ quinque filiæ, scilicet *inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo mentis circa intelligentiam*. Inepta enim lætitia consequitur omne peccatum, secundum illud Proverb. II. 14. *Qui lætantur, cum male fecerint, & exultant in rebus pessimis*. Similiter etiam hebetudo mentis invenitur in omni peccato, secundum illud Proverb. XIV. 22. *Errant qui operantur malum*. Ergo inconvenienter ponuntur filiæ gulæ.

2. Præterea. Immunditia, quæ maxime consequitur gulam, videtur ad vomitum pertinere, secundum illud Isa. XXVIII. 8. *Omnes mensæ repletæ sunt vomitu, sordibusque*. Sed hoc non videtur esse peccatum, sed pœna peccati, vel etiam aliquid utile sub consilio cadens, secundum illud Eccli. XXXI. 25. *Si coactus fueris in edendo multum, surge e medio, & vome, & refrigerabit te*. Ergo non debet poni inter filias gulæ.

3. Præterea. Isidorus (Lib. II. de sum. bon. cap. XLII. ad fin. & Lib. X. Etym. ad lit. S.) ponit scurrilitatem filiam luxu-

(a) *Sic prosequitur in textu Nicolaius*. Sic enim in cap. XVII. vel XXI. *Vitiorum regina superbia cum devictum plene cor ceperit, mox illud septem principalibus vitiis quasi quibusdam suis ducibus devastandam tradit. Radix quippe cuncti mali superbia est; prima autem soboles eius principalia septem vitia de hac virulenta radice proferuntur, scilicet inanis gloria, invidia, ira, tristitia* (vel acedia) *ventris ingluvies* (vel gula) *luxuria &c.*

Digitized by Google

xuriæ. Non ergo debet poni inter filias gulæ.

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) has filias gulæ assignat.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. 2. & 3. hu. quæst.) gula proprie consistit circa immoderatam delectationem quæ est in cibis, & potibus. Et ideo illa vitia inter filias gulæ computantur quæ ex immoderata delectatione cibi, & potus consequuntur.

Quæ quidem possunt accipi vel ex parte animæ, vel ex parte corporis. Ex parte autem animæ quadrupliciter. Primo quidem quantum ad rationem, cuius acies hebetatur ex immoderatione cibi, & potus: & quantum ad hoc ponitur filia gulæ *hebetudo sensus circa intelligentiam*, propter fumositates ciborum perturbantes caput; sicut e contrario abstinentia confert ad sapientiæ perceptionem, secundum illud Eccle. II. 3. *Cogitavi in corde meo abstrahere a vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam*. Secundo quantum ad appetitum, qui multipliciter deordinatur per immoderantiam cibi, & potus, quasi sopito gubernaculo rationis: & quantum ad hoc ponitur *inepta lætitia*, quia omnes aliæ inordinatæ passiones ad lætitiam, & tristitiam ordinantur, ut dicitur in II. Eth. (cap. V.) Et hoc est quod dicitur III. Esdræ III. quod *vinum omnem mentem convertit in securitatem, & iucunditatem*. Tertio quantum ad inordinatum verbum: & sic ponitur *multiloquium*: quia, ut Gregorius dicit in Past. (part. III. cap. XX. in princ.) *nisi gulæ deditos immoderata loquacitas raperet, dives ille qui epulatus quotidie splendide dicitur, in lingua gravius non arderet*. Quarto quantum ad inordinatum actum: & sic ponitur *scurrilitas*, idest iocularitas quædam proveniens ex defectu rationis, quæ sicut non potest cohibere verba, ita non potest cohibere exteriores gestus: unde ad Eph. V. super illud, *Aut stultiloquium, aut scurrilitas*, dicit Glossa (interl.) quod „ a stultis curialitas dicitur, idest iocularitas, „ quæ risum movere solet. " Quamvis possit utrumque horum referri ad verba in quibus contingit peccare vel ratione superfluitatis, quod pertinet ad *multiloquium*, vel ratione inhonestatis, quod pertinet ad *scurrilitatem*.

Ex parte autem corporis ponitur *immunditia*, quæ potest attendi sive secundum inordinatam emissionem quarumcumque superfluitatum, vel specialiter quantum ad emissionem seminis. Unde super illud ad Eph. V. *Fornicatio autem, & omnis immunditia &c.* dicit Glossa (interl.) „ idest incontinentia „ pertinens ad libidinem quocumque „ modo. "

Ad primum ergo dicendum, quod lætitia quæ est de actu peccati, vel fine, consequitur omne peccatum, maxime quod procedit ex habitu; sed lætitia vaga incomposita, quæ hic dicitur *inepta*, præcipue oritur ex immoderata sumptione cibi, vel potus. Similiter etiam dicendum, quod hebetudo sensus quantum ad eligibilia communiter invenitur in omni peccato; sed hebetudo sensus circa speculabilia maxime procedit ex gula, ratione iam dicta (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod licet utilis sit vomitus post superfluam comestionem; tamen vitiosum est quod aliquis huic necessitati se subdat per immoderantiam cibi, vel potus. Potest tamen absque culpa vomitus procurari ex consilio medicinæ in remedium alicuius languoris.

Ad tertium dicendum, quod scurrilitas procedit quidem ex actu gulæ, non autem ex actu luxuriæ, sed ex eius voluntate: & ideo ad utrumque vitium potest pertinere.

QUAESTIO CXLIX.

De sobrietate,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de sobrietate, & vitio opposito, scilicet ebrietate: & circa sobrietatem quæruntur quatuor.

Primo, quæ sit materia sobrietatis.
Secundo, utrum sit specialis virtus.
Tertio, utrum usus vini sit licitus.
Quarto, quibus præcipue competat sobrietas.

ARTICULUS I. 720

Utrum materia sobrietatis sit potus.

Sup. quæst. CXLIII.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod materia sobrietatis non sit potus. Dicitur enim ad Rom. XII. 3. *Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem*. Ergo sobrietas est etiam

etiam circa sapientiam, & non solum circa potum.

2. Praeterea. Sap. VIII. 7. dicitur de Dei sapientia, quod *sobrietatem, & prudentiam docet, iustitiam, & virtutem*: ubi sobrietatem ponit pro temperantia. Sed temperantia non solum est circa potus, sed etiam circa cibos, & venerea. Ergo sobrietas non est solum circa potus.

3. Praeterea. Nomen sobrietatis a mensura sumptum esse videtur. Sed in omnibus quae ad nos pertinent, debemus mensuram servare, ut dicitur ad Titum II. 12. *Sobrie, & iuste, & pie vivamus in hoc saeculo*: ubi dicit Glossa (interl.) „ *Sobrie* in nobis: " & I. ad Timoth. II. 9. dicitur: *Mulieres in habitu ornato, cum verecundia, & sobrietate ornantes se*: & sic videtur sobrietas esse non solum in interioribus, sed etiam in his quae pertinent ad exteriorem habitum. Non ergo propria materia sobrietatis est potus.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XXXI. 32. *Aequa vita hominibus vinum in sobrietate: si bibas illud moderate, eris sobrius.*

Respondeo dicendum, quod virtutes quae ab aliqua generali conditione virtutis nominantur, illam materiam sibi specialiter vendicant in qua difficillimum, & optimum est conditionem eius observare; sicut fortitudo pericula mortis, & temperantia delectationes tactus. Nomen autem sobrietatis sumitur a mensura: dicitur enim aliquis sobrius, quasi *briam*, idest mensuram, servans. Et ideo illam materiam specialiter sibi sobrietas adscribit in qua maxime laudabile est mensuram servare.

Huiusmodi autem est potus inebriare valens: quia eius usus mensuratus multum confert, & modicus excessus multum laedit, quia impedit usum rationis magis etiam quam excessus cibi. Unde Eccli. XXXI. 37. *Sanitas est animae, & corporis sobrius potus. Vinum multum potatum irritationem, & iram, & ruinas multas facit*. Et ideo specialiter sobrietas attenditur circa potum, non quemcumque, sed eum qui sua fumositate natus est caput conturbare, sicut vinum, & omne quod inebriare potest.

Communiter autem sumendo nomen sobrietatis, potest in quacumque materia dici, sicut & supra dictum est (quaest. CXXIII. art. 2. & quaest. CXLI. art. 2.) de fortitudine, & temperantia.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut vinum materiale inebriat corporaliter; ita etiam metaphorice consideratio sapientiae dicitur potus inebrians, propter hoc quod sua delectatione animum allicit, secundum illud Psal. XXII. 5. *Calix meus inebrians quam praeclarus est!* Et ideo circa contemplationem sapientiae per similitudinem quamdam sobrietas dicitur.

Ad secundum dicendum, quod omnia quae ad temperantiam proprie pertinent, necessaria sunt praesenti vitae, & eorum excessus nocet. Et ideo in omnibus necessarium est adhibere mensuram, quod pertinet ad officium sobrietatis: propter quod nomine sobrietatis temperantia significatur. Sed modicus excessus in potu plus nocet quam in aliis: & ideo sobrietas specialiter est circa potum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis mensura in omnibus requiratur, non tamen sobrietas proprie in omnibus dicitur, sed in quibus mensura est maxime necessaria.

ARTICULUS II. 721

Utrum sobrietas sit per se virtus specialis.

II. Cor. V. *lect.* 3. *& Tit.* II. *lect.* 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod sobrietas non sit per se quaedam specialis virtus. Abstinentia enim attenditur & circa cibos, & circa potus. Sed circa cibos non est specialiter aliqua specialis virtus. Ergo nec sobrietas, quae est circa potum, est aliqua specialis virtus.

2. Praeterea. Abstinentia, & gula sunt circa delectationes tactus, inquantum sensus est alimenti. Sed cibus, & potus simul cedunt in alimentum, simul enim indiget animal nutriri humido, & sicco. Ergo sobrietas, quae est circa potum, non est specialis virtus.

3. Praeterea. Sicut in his quae ad nutritionem pertinent distinguitur cibus a potu; ita etiam distinguuntur diversa genera ciborum, & diversa genera potuum. Si ergo sobrietas esset per se quaedam specialis virtus, videtur quod circa quamlibet differentiam potus, vel cibi sit quaedam specialis virtus: quod est inconveniens. Non ergo videtur quod sobrietas sit specialis virtus.

Sed contra est quod Macrobius (Lib. I. in somn. Scip. cap. VIII.) ponit sobrietatem specialem partem temperantiae.

Re-

Digitized by Google

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. cxlvi. art. 2.) ad virtutem moralem pertinet conservare bonum rationis contra ea quibus potest impediri. Et ideo ubi invenitur speciale impedimentum rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem ad illud removendum. Potus autem inebrians habet specialem rationem impediendi usum rationis, inquantum scilicet perturbat cerebrum sua fumositate. Et ideo ad removendum hoc impedimentum rationis requiritur specialis virtus, quæ est sobrietas.

Ad primum ergo dicendum, quod cibus, & potus communiter impedire possunt bonum rationis, absorbendo eam per immoderantiam delectationis: & quantum ad hoc communiter circa cibum, & potum est abstinentia. Sed potus inebriare valens impedit speciali ratione, ut dictum est (in corp. art.) & ideo requirit specialem virtutem.

Ad secundum dicendum, quod virtus abstinentiæ non est circa cibos, & potus, inquantum sunt nutritiva, sed inquantum impediunt rationem. Et ideo non oportet quod specialitas virtutis attendatur secundum rationem nutritionis.

Ad tertium dicendum, quod in omnibus potibus inebriare valentibus est una & eadem ratio impediendi rationis usum: & sic illa potuum diversitas per accidens se habet ad virtutem: & propter hoc secundum huiusmodi diversitatem virtutes non diversificantur. Et eadem ratio est de diversitate ciborum.

ARTICULUS III. 722

Utrum usus vini totaliter sit illicitus.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod usus vini totaliter sit illicitus. Sine sapientia enim non potest aliquis esse in statu salutis: dicitur enim Sap. vii. 28. *Neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat:* & infra cap. ix. 19. *Per sapientiam sanati sunt quicumque placuerunt tibi, Domine, a principio*. Sed usus vini impedit sapientiam: dicitur enim Eccle. ii. 3. *Cogitavi in corde meo abstrahere a vino carnem meam, ut transferrem animum meum ad sapientiam*. Ergo potus vini est universaliter illicitus.

2. Præterea. Apostolus dicit ad Rom. xiv. 21. *Bonum est non manducare carnem, & non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur, aut scandalizatur, aut infirmatur*. Sed cessare a bono virtutis est vitiosum, & similiter fratribus scandalum ponere. Ergo uti vino est illicitum.

3. Præterea. Hieronymus dicit (Lib. I. cont. Iovin. cap. ix. in fin. & hab. cap. *Ab exordio* dist. xxxv.) quod *vinum cum carnibus post diluvium est dedicatum; Christus autem venit in fine sæculorum, & extremitatem retraxit ad principium*. Ergo tempore christianæ legis videtur esse illicitum uti vino.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. ad Tim. v. 23. *Noli adhuc aquam bibere, sed modico vino utere propter stomachum tuum, & infirmitates tuas frequentes:* & Eccli. xxxi. 36. dicitur: *Exultatio animæ, & cordis vinum moderate potatum*.

Respondeo dicendum, quod nullus cibus, vel potus secundum se consideratus est illicitus, secundum sententiam Domini dicentis Matth. xv. 11. *Non quod intrat in os, coinquinat hominem*. Et ideo bibere vinum, secundum se loquendo, non est illicitum.

Potest tamen reddi illicitum per accidens: quandoque quidem ex conditione bibentis, quia vino de facili læditur, vel quia ex speciali voto obligatur ad vinum non bibendum; quandoque autem ex modo bibendi, quia scilicet mensuram in bibendo excedit; quandoque autem ex parte aliorum, qui ex hoc scandalizantur.

Ad primum ergo dicendum, quod sapientia potest haberi dupliciter. Uno modo secundum modum communem, prout sufficit ad salutem; & sic non requiritur ad sapientiam habendam quod aliquis a vino omnino abstineat, sed quod abstineat ab immoderato usu vini. Alio modo secundum quemdam perfectionis gradum: & sic requiritur in aliquibus ad perfecte sapientiam percipiendam, quod omnino a vino abstineant, secundum conditiones quarumdam personarum, & locorum.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus non simpliciter dicit, bonum esse abstinere a vino, sed in casu in quo ex hoc aliqui scandalizantur.

Ad tertium dicendum, quod Christus retrahit nos a quibusdam sicut omnino illicitis, a quibusdam vero sicut ab impedimentis perfectionis: & hoc modo retra-

Digitized by Google

trahit aliquos a vino propter studium perfectionis, sicut & a divitiis, & aliis huiusmodi.

ARTICULUS IV. 723

Utrum sobrietas magis requiratur in maioribus personis.

I. Tim. II. *lect.* 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod sobrietas magis requiratur in maioribus personis. Senectus enim excellentiam quamdam homini præstat: unde senibus honor, & reverentia debetur, secundum illud Levit. XIX. 32. *Coram cano capite consurge, & honora personam senis*. Sed Apostolus specialiter senes dicit esse ad sobrietatem exhortandos, secundum illud ad Tit. II. 2. *Senes, ut sobrii sint*. Ergo sobrietas maxime requiritur in excellentioribus personis.

2. Præterea. Episcopus in Ecclesia excellentissimum gradum habet; cui per Apostolum indicitur sobrietas, secundum illud I. ad Tim. III. 2. *Oportet Episcopum irreprehensibilem esse, unius uxoris virum, sobrium, prudentem &c.* Ergo sobrietas maxime requiritur in personis excellentioribus.

3. Præterea. Sobrietas importat abstinentiam a vino. Sed vinum interdicitur Regibus, qui tenent summum locum in humanis rebus; conceditur autem his qui sunt in statu desolationis, secundum illud Proverb. XXXI. 4. *Noli Regibus dare vinum*: & postea subdit: *Date siceram mœrentibus, & vinum his qui amaro animo sunt*. Ergo sobrietas magis requiritur in excellentioribus personis.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. ad Tim. III. 11. *Mulieres similiter pudicas, sobrias &c.* & ad Tim. II. 6. dicitur: *Iuvenes similiter hortare ut sobrii sint*.

Respondeo dicendum, quod virtus habet habitudinem ad duo: uno quidem modo ad contraria vitia quæ excludit, & concupiscentias quas refrenat; alio modo ad finem in quem perducit. Sic ergo aliqua virtus magis requiritur in aliquibus duplici ratione. Uno modo quia in eis est maior pronitas ad concupiscentias, quas oportet per virtutem refrenari, & ad vitia, quæ per virtutem tolluntur: & secundum hoc sobrietas maxime requiritur in iuvenibus, & mulieribus: quia in iuvenibus viget concupiscentia delectabilis propter fervorem ætatis; in mulieribus autem non est sufficiens robur mentis ad hoc quod concupiscentiis resistant. Unde secundum Valerium Maximum (Lib. II. cap. 1. n. 3.) mulieres apud Romanos antiquitus non bibebant vinum.

Alio vero modo sobrietas magis requiritur in aliquibus, utpote magis necessaria ad propriam operationem ipsorum. Vinum autem immoderate sumptum præcipue impedit usum rationis: & ideo senibus, in quibus ratio debet vigere ad aliorum eruditionem, & Episcopis, seu quibuslibet Ecclesiæ ministris, qui mente devota debent spiritualibus officiis insistere, & Regibus, qui per sapientiam debent populum subditum gubernare, specialiter sobrietas indicitur.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QUAESTIO CL.

De ebrietate,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de ebrietate.

Circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum ebrietas sit peccatum.

Secundo, utrum sit peccatum mortale.

Tertio, utrum sit gravissimum peccatorum.

Quarto, utrum excuset a peccato.

ARTICULUS I. 724

Utrum ebrietas sit peccatum.

Mal. quæst. XIV. *art.* 4. *ad* 2. *& ad Tit.* II. *lect.* 1. *fin. & III. Eth. lect.* 12. *fin.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod ebrietas non sit peccatum. Omne enim peccatum habet aliud peccatum sibi oppositum; sicut timiditati audacia, & pusillanimitati præsumptio opponitur. Sed ebrietati nullum peccatum opponitur. Ergo ebrietas non est peccatum.

2. Præterea. Omne peccatum est voluntarium. Sed nullus vult esse ebrius, quia nullus vult privari usu rationis. Ergo ebrietas non est peccatum.

3. Præterea. Quicumque est alteri causa peccandi, peccat. Si ergo ebrietas esset peccatum, sequeretur quod illi qui alios invitant ad potum, quo inebriantur,

tur, peccarent: quod videtur esse valde dutum.

4. Præterea. Omnibus peccatis correctio debetur. Sed ebriis non adhibetur correctio: dicit enim Gregorius, quod *cum venia suo ingenio sunt relinquendi, ne deteriores fiant, si a tali consuetudine evellantur*. Ergo ebrietas non est peccatum.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Roman. XIII. 13. *Non in comessationibus, & ebrietatibus*.

Respondeo dicendum, quod ebrietas dupliciter potest accipi. Uno modo prout significat ipsum defectum hominis, qui accidit ex multo vino potato, ex quo fit ut non sit compos rationis: & secundum hoc ebrietas non nominat culpam, sed defectum pœnalem consequentem ex culpa. Alio modo ebrietas potest nominare actum quo quis in hunc defectum incidit: qui potest causare ebrietatem dupliciter. Uno modo ex nimia vini fortitudine præter opinionem bibentis: & sic etiam ebrietas potest accidere sine peccato, præcipue si non ex negligentia hominis contingit: & sic creditur Noe inebriatus fuisse, ut legitur Gen. IX. Alio modo ex inordinata concupiscentia, & usu vini: & sic ebrietas ponitur esse peccatum, & continetur sub gula, sicut species sub genere. Dividitur enim gula in comessationem, & ebrietatem, quæ prohibet Apostolus in auctoritate inducta.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. XI. cir. med.) insensibilitas, quæ opponitur temperantiæ, non multum contingit. Et ideo tam ipsam, quam omnes eius species, quæ opponuntur diversis speciebus temperantiæ, nomine carent. Unde & vitium quod opponitur ebrietati, innominatum est: & tamen si quis scienter intantum a vino abstineret, ut naturam multum gravaret, a culpa immunis non esset.

Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit de defectu consequenti, qui est involuntarius; sed immoderatus usus vini est voluntarius: in quo peccati ratio consistit.

Ad tertium dicendum, quod sicut ille qui inebriatur, excusatur a peccato, si ignorat fortitudinem vini; ita etiam ille qui invitat aliquem ad bibendum, excusatur a peccato, si ignoret talem esse conditionem bibentis, ut ex hoc potu inebrietur. Sed si ignorantia desit, neuter a peccato excusatur.

Ad quartum dicendum, quod aliquando correctio peccatoris est intermittenda, ne fiat inde deterior, ut supra dictum est (quæst. XXXIII. art. 6.) Unde Augustinus dicit in epistola ad Aurelium Episcopum (XXII. al. LXIV. parum ante med.) de comessationibus, & ebrietatibus loquens: *Non aspere, quantum existimo, non dure, non imperiose ista tolluntur; sed magis docendo quam iubendo, magis monendo quam minando: sic enim agendum est cum multitudine peccantium; severitas autem exercenda est in peccata paucorum*.

ARTICULUS II. 725

Utrum ebrietas sit peccatum mortale.

1. 2. *quæst.* LXXXVIII. *art.* 5. & *II. dist.* XXIV. *quæst.* II. *art.* 6. *cor.* & *mal. quæst.* II. *art.* 8. *ad* 3. & *Rom.* XIII. *lect.* 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod ebrietas non sit peccatum mortale. Augustinus enim (alius Auctor) in sermone de purgatorio (olim XLI. de Sanctis nunc CIV. in Append. parum a princ.) dicit, *ebrietatem esse peccatum mortale, si sit assidua*. Sed assiduitas importat circumstantiam, quæ non trahit in aliam speciem peccati: & sic non potest in infinitum aggravare, ut de veniali faciat mortale, sicut ex supradictis patet (1. 2. quæst. LXXXVIII. art. 5.) Ergo si alias ebrietas non est peccatum mortale, nec etiam hoc modo erit peccatum mortale.

2. Præterea. Augustinus dicit in eodem sermone: *Quoties aliquis in cibo, aut potu plus accipit quam necesse est, ad minuta peccata noverit pertinere*. Peccata autem minuta dicuntur venialia. Ergo ebrietas, quæ causatur ex immoderato potu, est peccatum veniale.

3. Præterea. Nullum peccatum mortale est faciendum propter medicinam. Sed aliqui superflue bibunt secundum consilium medicinæ, ut postea per vomitum purgentur; & ex hoc superfluo potu sequitur ebrietas. Ergo ebrietas non est peccatum mortale.

Sed contra est quod in Canonibus Apostolorum (can. XLI. & XLII. to. I. Concil.) legitur: *Episcopus, aut Presbyter, aut Diaconus aleæ, aut ebrietati deserviens, aut desinat, aut deponatur; Subdiaconus autem, aut Lector, aut Cantor simi-*

Digitized by Google

ſimilia faciens, aut deſinat, aut communione privetur: ſimiliter & laicus. Sed tales pœnæ non infliguntur niſi pro peccato mortali. Ergo ebrietas eſt peccatum mortale.

Reſpondeo dicendum, quod culpa ebrietatis, ſicut dictum eſt (art. præc.) conſiſtit in immoderato uſu, & concupiſcentia vini. Hoc autem contingit eſſe tripliciter.

Uno modo ſic quod neſciat potum eſſe immoderatum, & inebriare potentem: & ſic ebrietas poteſt eſſe ſine peccato, ut dictum eſt (art. præc.)

Alio modo ſic quod aliquis percipiat potum eſſe immoderatum, non tamen æſtimet potum eſſe inebriare potentem: & ſic ebrietas poteſt eſſe cum peccato veniali.

Tertio modo poteſt eſſe quod aliquis bene advertat, potum eſſe immoderatum, & inebriantem, & tamen magis vult ebrietatem incurrere quam a potu abſtinere: & talis proprie dicitur ebrius: quia moralia recipiunt ſpeciem non ab his quæ per accidens eveniunt præter intentionem, ſed ab eo quod eſt per ſe intentum. Et ſic ebrietas eſt peccatum mortale: quia ſecundum hoc homo volens, & ſciens privat ſe uſu rationis, quo ſecundum virtutem operatur, & peccata declinat; & ſic peccat mortaliter, periculo peccandi ſe committens. Dicit enim Ambroſius in Lib. de Patriarchis (ſeu Lib. I. de Abraham cap. VI. non procul a fin.) *Vitandam diſcimus ebrietatem, per quam vitia cavere non poſſumus. Nam quæ ſobrii cavemus, per ebrietatem ignorantes committimus*. Unde ebrietas, per ſe loquendo, eſt peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod aſſiduitas facit ebrietatem eſſe peccatum mortale, non propter ſolam iterationem actus, ſed quia non poteſt eſſe quod homo aſſidue inebrietur, quin ſciens & volens ebrietatem incurrat, dum multoties experitur fortitudinem vini, & ſuam habilitatem ad ebrietatem.

Ad ſecundum dicendum, quod plus ſumere in cibo, & potu quam neceſſe ſit, pertinet ad vitium gulæ, quæ non ſemper eſt peccatum mortale; ſed plus ſumere in potu ſcienter uſque ad ebrietatem, hoc eſt peccatum mortale. Unde Auguſtinus dicit in X. Confeſſ. (cap. XXXI. ante med.) *Ebrietas longe eſt a me: miſereberis, ne appropinquet mihi: crapula autem nonnumquam ſubrepſit ſervo tuo*.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut dictum eſt (quæſt. CXLI. art. 6.) cibus, & potus eſt moderandus, ſecundum quod competit corporis valetudini. Et ideo ſicut quandoque contingit ut cibus, vel potus, qui eſt moderatus ſano, ſit ſuperfluus infirmo; ita etiam poteſt e converſo contingere ut ille qui eſt ſuperfluus ſano, ſit moderatus infirmo. Et hoc modo cum aliquis multum comedit, vel bibit ſecundum conſilium medicinæ ad vomitum provocandum, non eſt reputandus ſuperfluus cibus, vel potus.

Nec tamen ad vomitum provocandum requiritur quod ſit potus inebrians, quia etiam potus aquæ tepidæ vomitum cauſat: & ideo propter hanc cauſam non excuſaretur aliquis ab ebrietate.

ARTICULUS III. 726

Utrum ebrietas ſit graviſſimum peccatorum.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ebrietas ſit graviſſimum peccatorum. Dicit enim Chryſoſtomus (hom. LVIII. in Matth. inter med. & fin.) quod *nihil ita eſt dæmoni amicum, ſicut ebrietas, & laſcivia, quæ eſt mater omnium vitiorum*. Et in Decr. dicitur diſt. XXXV. (cap. IX.) *Ante omnia Clericis vitetur ebrietas, quæ omnium vitiorum fomes, & nutrix eſt*.

2. Præterea. Ex hoc dicitur aliquid eſſe peccatum, quod bonum rationis excludit. Sed hoc maxime facit ebrietas. Ergo ebrietas eſt maximum peccatorum.

3. Præterea. Magnitudo culpæ ex magnitudine pœnæ oſtenditur. Sed ebrietas videtur eſſe maxime punita: dicit enim Ambroſius (Lib. de Elia & ieiun. cap. V. ante med.) quod *non eſſet in homine ſervitus, ſi non fuiſſet ebrietas*. Ergo ebrietas eſt maximum peccatorum.

Sed contra eſt quod ſecundum Gregorium (Lib. XXXIII. Moral. cap. XI. ante med. implic.) vitia ſpiritualia ſunt maiora quam carnalia. Sed ebrietas continetur inter vitia carnalia. Ergo non eſt maximum peccatorum.

Reſpondeo dicendum, quod ex hoc dicitur aliquid eſſe malum, quod privat bonum. Unde quanto maius eſt bonum quod privatur per malum, tanto malum gravius eſt. Manifeſtum eſt autem quod bonum divinum eſt maius quam bonum humanum. Et ideo peccata quæ ſunt directe contra Deum, ſunt graviora peccato ebrie-

Digitized by Google

brietatis, quod directe opponitur bono rationis humanae.

Ad primum ergo dicendum, quod ad peccata intemperantiae maxime homo habet pronitatem, propter hoc quod huiusmodi concupiscentiae, & delectationes connaturales nobis sunt: & secundum hoc dicuntur huiusmodi peccata esse maxime amica diabolo, non quia sint aliis graviora, sed quia sunt apud homines frequentiora.

Ad secundum dicendum, quod bonum rationis impeditur dupliciter: uno modo per id quod est contrarium rationi; alio modo per id quod aufert usum rationis. Plus autem habet de ratione mali id quod contrariatur rationi, quam quod ad horam usum rationis aufert: usus enim rationis potest esse & bonus, & malus, qui tollitur per ebrietatem; sed bona virtutum, quae tolluntur per ea quae contrariantur rationi, sunt semper bona.

Ad tertium dicendum, quod servitus est consecuta ex ebrietate occasionaliter, inquantum Cham maledictionem servitutis in sua posteritate accepit propter hoc quod irrisit patrem inebriatum; non autem servitus fuit directe poena ebrietatis.

ARTICULUS IV. 727

Utrum ebrietas excuset a peccato.

1. 2. *quaest.* lxxvi. *art.* 4. *ad* 2. & 4. & II. *dist.* xxii. *quaest.* ii. *art.* 2. *ad* 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod ebrietas non excuset a peccato. Dicit enim Philosophus in III. Eth. (cap. v. ante med.) quod *ebrius meretur duplices mulctationes*. Ergo ebrietas magis aggravat peccatum quam excuset.

2. Praeterea. Non excusatur peccatum per peccatum, sed magis augetur. Ebrietas autem est peccatum. Ergo non excusat a peccato.

3. Praeterea. Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. v.) quod sicut ratio hominis ligatur per ebrietatem, ita ligatur per concupiscentiam. Sed concupiscentia non excusat a peccato. Ergo etiam neque ebrietas.

Sed contra est quod Loth excusatur ab incestu propter ebrietatem, ut Augustinus dicit contra Faustum (Lib. XXII. cap. xliv.)

Respondeo dicendum, quod in ebrietate duo attenduntur, sicut dictum est (art. 1. hu. quaest.) scilicet defectus consequens, & actus praecedens. Ex parte autem defectus consequentis, in quo ligatur usus rationis, ebrietas habet excusare a peccato, inquantum causat involuntarium per ignorantiam. Sed ex parte actus praecedentis videtur esse distinguendum: quia si ex actu illo praecedente subsecuta est ebrietas sine peccato, tunc peccatum sequens totaliter excusatur a culpa; sicut forte accidit de Loth.

Si autem actus praecedens fuit culpabilis, sic non totaliter aliquis excusatur a peccato sequenti, quod scilicet redditur voluntarium ex voluntate praecedentis actus, inquantum scilicet aliquis dans operam rei illicitae incidit in sequens peccatum.

Diminuitur tamen peccatum sequens, sicut & diminuitur ratio voluntarii. Unde Augustinus dicit contra Faustum (loc. sup. cit.) quod *Loth culpandus est, non quantum ille incestus, sed quantum ebrietas meruit*.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus non dicit, quod mereatur graviorem mulctationem ebrius, sed quod mereatur duplicem mulctationem propter duplex peccatum.

Vel potest dici, quod loquitur secundum legem cuiusdam Pittaci, qui, ut dicitur in II. Politic. (in fi.) statuit quod ebrii, si percuterent, plus punirentur quam sobrii, quia (*a*) plures iniuriantur: in quo, ut Aristoteles ibidem dicit, videtur magis respexisse ad utilitatem, scilicet ut cohiberentur iniuriae, quam ad veniam, quam oportet habere de ebriis, propter hoc quod non sunt sui compotes.

Ad secundum dicendum, quod ebrietas habet excusare peccatum, non ex parte qua est peccatum, sed ex parte defectus consequentis, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod concupiscentia non totaliter ligat rationem, sicut ebrietas, nisi forte sit tanta quod faciat hominem insanire.

Et tamen passio concupiscentiae diminuit peccatum: quia levius est ex infirmitate quam ex malitia peccare.

QUAE-

(*a*) *Ita communius. Nicolaius plures. Theolog. ita supplendum censent:* quia plures, dum sunt ebrii, quam dum sunt sobrii, iniuriantur.

Digitized by Google

QUAESTIO CLI.

De castitate,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de castitate: & primo de ipsa virtute castitatis; secundo de virginitate, quæ est pars castitatis; tertio de luxuria, quæ est vitium oppositum.

Circa primum quæruntur quatuor.
Primo, utrum castitas sit virtus.
Secundo, utrum sit virtus generalis.
Tertio, utrum sit virtus distincta ab abstinentia.
Quarto, quomodo se habeat ad pudicitiam.

ARTICULUS I. 728

Utrum castitas sit vitus.

III. Ethic. lect. 22.

AD primum sic proceditur. Videtur quod castitas non sit virtus. Loquimur enim nunc de virtute animæ. Sed castitas videtur ad corpus pertinere: dicitur enim aliquis castus ex eo quod aliqualiter se habet ad usum quarumdam corporis partium. Ergo castitas non est virtus.

2. Præterea. Virtus est habitus voluntarius, ut dicitur in II. Ethic. (cap. IV. & VI.) Sed castitas non videtur esse aliquid voluntarium, cum per violentiam auferri videatur mulieribus violenter oppressis. Ergo videtur quod castitas non sit virtus.

3. Præterea. Nulla virtus est in infidelibus. Sed aliqui infideles sunt casti. Non ergo castitas est virtus.

4. Præterea. Fructus a virtutibus distinguuntur. Sed castitas inter fructus ponitur, ut patet ad Gal. V. Ergo castitas non est virtus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de decem chordis (cap. III. a med.) *Cum debeas in virtute præcedere uxorem, quoniam castitas est virtus; tu sub uno impetu libidinis cadis, & vis uxorem tuam esse victricem*.

Respondeo dicendum, quod nomen castitatis sumitur ex hoc quod per rationem concupiscentia castigatur, quæ ad modum pueri est refrenanda, ut patet per Philosophum in III. Ethic. (cap. ult.) In hoc autem ratio virtutis humanæ consistit quod sit aliquid secundum rationem modificatum, ut ex supra dictis patet (1. 2. quæst. LXIV. art. 1.) Unde manifestum est castitatem esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod castitas consistit quidem in anima sicut in subiecto, sed materiam habet in corpore. Pertinet enim ad castitatem ut secundum iudicium rationis, & electionem voluntatis aliquis moderate utatur corporalibus membris.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in I. de civ. Dei (cap. XVIII. post med.) *proposito animi permanente, per quod etiam corpus sanctificari meruit, nec ipsi corpori aufert sanctitatem violentia libidinis alienæ, quam servat perseverantia continentiæ suæ*: & ibidem dicit, quod est *virtus animi, quæ comitem habet fortitudinem, qua potius quælibet mala tolerare, quam malo consentire decernit*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in IV. contra Iulianum (cap. III. inter princ. & med.) *absit ut sit in aliquo vera virtus, nisi fuerit iustus; absit autem ut sit iustus vere, nisi vivat ex fide*. Et ideo concludit, quod in infidelibus neque est vere castitas, neque aliqua alia virtus, quia scilicet non referuntur ad debitum finem: &, sicut ibidem subdit (parum ante med.) *non officiis*, idest actibus, *sed finibus a vitiis discernuntur virtutes*.

Ad quartum dicendum, quod castitas, inquantum est quidem secundum rationem operans, habet rationem virtutis; inquantum autem habet delectationem in suo actu, connumeratur inter fructus.

ARTICULUS II. 729

Utrum castitas sit virtus generalis.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod castitas sit virtus generalis. Dicit enim Augustinus in Lib. de mendacio (cap. XX. a med.) quod *castitas animi est ordinatus animi motus, non subdens maiora minoribus*. Sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem. Ergo castitas est generalis virtus.

2. Præterea. Nomen castitatis a castigatione sumitur. Sed quilibet motus appetitivæ partis debet castigari a ratione. Cum ergo per quamlibet virtutem moralem refrenetur aliquis appetitivus motus, videtur quod quælibet virtus moralis sit castitas.

3. Præ-

Digitized by Google

3. Praeterea. Castitati fornicatio opponitur. Sed fornicatio videtur ad omne genus peccati pertinere: dicitur enim in Psal. lxxii. 26. (a) *Perdes omnes qui fornicantur abs te*. Ergo castitas est generalis virtus.

Sed contra est quod Macrobius (Lib. I. in somn. Scip. cap. viii.) ponit eam partem temperantiae.

Respondeo dicendum, quod nomen castitatis dupliciter accipitur. Uno modo proprie: & sic est quaedam specialis virtus habens specialem materiam, scilicet concupiscentias delectabilium, quae sunt in venereis. Alio modo nomen castitatis accipitur metaphorice. Sicut enim in corporis commixtione consistit delectatio venereorum, circa quam proprie est castitas, & oppositum vitium, scilicet luxuria; ita etiam in quadam spirituali coniunctione mentis ad res aliquas consistit quaedam delectatio, circa quam est quaedam spiritualis castitas metaphorice dicta, vel etiam spiritualis fornicatio similiter metaphorice dicta. Si enim mens hominis delectetur in spirituali coniunctione ad id cui debet coniungi, scilicet ad Deum, & abstineat se ne delectabiliter aliis coniungatur contra debitum divini ordinis, dicetur castitas spiritualis, secundum illud II. ad Corinth. xi. 2. *Despondi vos uni viro virginem castam exhibere Christo*. Si autem delectabiliter contra debitum divini ordinis coniungatur mens quibuscumque aliis rebus, dicetur fornicatio spiritualis, secundum illud Hierem. iii. 1. *Tu autem fornicata es cum amatoribus multis*. Et hoc modo accipiendo castitatem castitas est generalis virtus: quia per quamlibet virtutem retrahitur mens humana ne rebus illicitis delectabiliter coniungatur.

Principaliter tamen ratio huius castitatis consistit in caritate, & in aliis virtutibus theologicis, quibus mens hominis coniungitur Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de castitate metaphorice dicta.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. praec. & quaest. cxlii. art. 2.) concupiscentia delectabilis maxime assimilatur puero, eo quod appetitus delectabilis est nobis connaturalis, & praecipue delectabilium secundum tactum, quae ordinantur ad conservationem naturae. Et inde est quod si nutritur horum delectabilium concupiscentia, per hoc quod ei consentiatur, maxime augebitur; sicut puer, qui suae voluntati relinquitur. Et sic concupiscentia horum delectabilium maxime indiget castigari: & ideo circa huiusmodi concupiscentias antonomastice dicitur castitas; sicut & fortitudo est circa ea in quibus maxime indigemus animi firmitate.

Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procedit de fornicatione spirituali metaphorice dicta, quae opponitur castitati spirituali, ut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS III. 730

Utrum castitas sit virtus distincta ab abstinentia.

II. dist. xxiv. quaest. ii. art. i. ad 1. & vir. quaest. i. art. 4. cor. fin.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod castitas non sit virtus distincta ab abstinentia. Quia circa materiam unius generis sufficit una virtus. Sed unius generis videntur esse quae pertinent ad unum sensum. Cum ergo delectatio ciborum, circa quam est abstinentia, & delectatio venereorum, circa quam est castitas, pertineant ad tactum, videtur quod castitas non sit alia virtus ab abstinentia.

2. Praeterea. Philosophus in III. Ethic. (cap. ult.) omnia vitia intemperantiae assimilat puerilibus peccatis, quae castigatione indigent. Sed castitas nominatur a castigatione vitiorum oppositorum. Ergo cum per abstinentiam cohibeantur quaedam vitia intemperantiae, videtur quod abstinentia sit castitas.

3. Praeterea. Delectationes aliorum sensuum pertinent ad temperantiam, inquantum ordinantur ad delectationes tactus, circa quas est temperantia. Sed delectationes ciborum, circa quas est abstinentia, ordinantur ad delectationes venereorum, circa quas est castitas: unde dicit Hieronymus (epist. cxlvii. ad Amand. aliquant. a princ. & sup. illud ad Tit. i. *Non violentum, non percussorem &c.*) *Venter, & genitalia sibimetipsis vicina sunt, ut ex vicinitate membrorum confoederatio intelligatur vitiorum*. Ergo abstinentia, & castitas non sunt virtutes ab invicem distinctae.

Sed contra est quod Apostolus II. ad Corinth. vi. connumerat castitatem ie-

(a) *Vulgata* Perdidisti.

Digitized by Google

iuniis, quæ ad abstinentiam pertinent.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. cxli. art. 4.) temperantia est proprie circa concupiscentias delectationum tactus: & ideo oportet ut ubi sunt diversæ rationes delectationis, ibi sint diversæ virtutes sub temperantia comprehensæ.

Delectationes autem proportionantur operationibus, quarum sunt perfectiones, ut dicitur in IX. Ethic. (cap. vii.) Manifestum est autem quod alterius generis sunt operationes pertinentes ad usum ciborum, quibus natura individui conservatur, & operationes pertinentes ad usum venereorum, quibus conservatur natura speciei. Et ideo castitas, quæ est circa delectationes venereorum, est virtus distincta ab abstinentia, quæ est circa delectationes ciborum.

Ad primum ergo dicendum, quod temperantia non consistit principaliter circa delectationes tactus quantum ad iudicium sensus de tangibilibus, quod est eiusdem rationis in omnibus, sed quantum ad ipsum usum tangibilium, ut dicitur in III. Ethic. (cap. x.) Est autem alia ratio utendi cibis, & potibus, & venereis. Et ideo oportet esse diversas virtutes, licet sint unius sensus.

Ad secundum dicendum, quod delectationes venereæ sunt vehementiores, & magis opprimentes rationem quam delectationes ciborum: & propter hoc magis indigent castigatione, & refrenatione: quia si eis consentiatur, magis ex hoc increscit vis concupiscentiæ, & deiicitur virtus mentis. Unde Augustinus dicit in I. Soliloq. (cap. x. cir. med.) *Nihil esse sentio quod magis ex arce deiiciat animum virilem, quam blandimenta feminea, corporumque ille contactus sine quo uxor haberi non potest.*

Ad tertium dicendum, quod delectationes aliorum sensuum non pertinent ad naturam hominis conservandam, nisi prout ordinantur ad delectabilia tactus: & ideo circa huiusmodi delectationes non est aliqua alia virtus sub temperantia comprehensa. Sed delectationes ciborum, quamvis aliqualiter ordinentur ad delectationes venereorum, tamen etiam per se ordinantur ad vitam hominis conservandam: & ideo etiam per se habent specialem virtutem; quamvis illa virtus quæ abstinentia dicitur, ordinet actum suum ad finem castitatis.

ARTICULUS IV. 731

Utrum pudicitia pertineat specialiter ad castitatem.

Sup. quæst. cxliii.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod pudicitia non pertineat specialiter ad castitatem. Dicit enim Augustinus in I. de civit. Dei (cap. xviii. a princ.) quod *pudicitia est quædam virtus animæ*. Non ergo est aliquid ad castitatem pertinens, sed est per seipsam virtus a castitate distincta.

2. Præterea. Pudicitia a pudore dicitur, qui videtur idem esse verecundiæ. Sed verecundia secundum Damascenum (Lib. II. orth. Fid. cap xv.) est de turpi actu; quod convenit omni actui vitioso. Ergo pudicitia non magis pertinet ad castitatem quam ad alias virtutes.

3. Præterea. Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. xii. a princ.) quod *omnis intemperantia generaliter est maxime exprobrabilis*. Sed ad pudicitiam pertinere videtur fugere ea quæ exprobrabilia sunt. Ergo pudicitia pertinet ad omnes partes temperantiæ, non autem specialiter ad castitatem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de perseverantia (cap. xx. paulo a princ.) *Prædicanda est pudicitia, ut ab eo qui habet aures audiendi, nihil genitalibus membris illicitum perpetretur*. Sed usus genitalium membrorum proprie pertinet ad castitatem. Ergo pudicitia proprie ad castitatem pertinet.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (in arg. 2.) nomen pudicitiæ a pudore sumitur, in quo verecundia significatur. Et ideo oportet quod pudicitia proprie sit circa illa de quibus homines magis verecundantur. Maxime autem verecundantur homines de actibus venereis, ut Augustinus dicit in XIV. de civit. Dei (cap. xviii.) intantum quod etiam concubitus coniugalis, qui honestate nuptiarum decoratur, verecundia non careat: & hoc ideo quia motus genitalium membrorum non subiicitur imperio rationis, sicut motus aliorum exteriorum membrorum. Verecundatur autem homo non solum de illa commixtione venerea, sed etiam de quibuscumque signis eius, ut Philosophus dicit in II. Lib. Rhet. (cap. vi.

post

Digitized by Google

post med.) Et ideo pudicitia attenditur proprie circa venerea, & præcipue circa signa venereorum, sicut sunt aspectus impudici, oscula, & tactus. Et quia hæc magis solent deprehendi, ideo pudicitia magis respicit huiusmodi exteriora signa; castitas autem magis ipsam veneream commixtionem. Et ideo pudicitia ad castitatem ordinatur, non quasi virtus ab ipsa distincta, sed sicut exprimens castitatis circumstantiam quamdam. Interdum tamen unum pro alio ponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi accipit pudicitiam pro castitate.

Ad secundum dicendum, quod quamvis omnia vitia habeant turpitudinem quamdam, specialiter tamen vitia intemperantiæ, ut ex supra dictis patet (quæst. CXLII. art. 4.).

Ad tertium dicendum, quod inter vitia intemperantiæ præcipue sunt exprobrabilia peccata venerea, tum propter inobedientiam genitalium membrorum; tum etiam propter hoc quod ratio ab huiusmodi maxime absorbetur.

QUAESTIO CLII.

De virginitate,

in quinque articulos divisa.

DEinde considerandum est de virginitate: & circa hoc quæruntur quinque.

Primo, in quo consistat virginitas.
Secundo, utrum sit licita.
Tertio, utrum sit virtus.
Quarto de excellentia eius respectu matrimonii.
Quinto de excellentia eius respectu aliarum virtutum.

ARTICULUS I. 732

Utrum virginitas consistat in integritate carnis.

IV. *dist.* XXXIII. *quæst.* III. *art.* I. *& dist.* XXXIV. *quæst.* I. *art.* 4. *ad* 5. *& dist.* XLIX. *quæst.* V. *art.* 3. *quæst.* I *cor. & ad* 4. *& quol.* V. *art.* 24. *ad* 2. *& quolib.* VI. *art.* 18. *cor.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod virginitas non consistat in integritate carnis. Dicit enim Augustinus in Lib. de nuptiis, & concupiscentia (hab. in Lib. de sancta virginit. cap. XIII. in princ.) quod *virginitas est in carne corruptibili incorruptionis perpetua meditatio*. Sed meditatio non pertinet ad carnem. Ergo virginitas non consistit in carne.

2. Præterea. Virginitas pudicitiam quamdam importat. Sed Augustinus dicit in I. de civitate Dei (cap. XVIII. a princ.) quod *pudicitia consistit in anima*. Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

3. Præterea. Carnis integritas videtur consistere in signaculo virginalis pudoris. Sed quandoque absque virginitatis præiudicio frangitur illud signaculum: dicit enim Augustinus in I. de civit. Dei (loc. cit.) quod *illa membra possunt diversis casibus vulnerata vim perpeti: & medici quandoque saluti opitulantes hæc ibi faciunt quæ horret aspectus: obstetrix etiam virginis cuiusdam integritatem manu velut explorans, dum inspicit, perdidit*: & subdit: *Non opinor, quemquam tam stulte sapere, ut huic periisse aliquid existimet etiam de ipsius corporis sanctitate, quamvis membri illius integritate iam perdita*. Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

4. Præterea. Corruptio carnis maxime in feminis resolutione consistit; quæ potest fieri sine concubitu, vel in dormiendo, vel etiam vigilando. Sed sine concubitu non videtur perdi virginitas: dicit enim Augustinus in Lib. de virginit. (cap. XIII. in princ.) quod *virginalis integritas, & per piam continentiam ab omni concubitu immunitas, angelica portio est*. Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

Sed contra est quod Augustinus in eodem Lib. (cap. VIII. in fin.) dicit, quod *virginitas est continentia, qua integritas carnis ipsi creatori animæ, & carnis vovetur, consecratur, servatur*.

Respondeo dicendum, quod nomen virginitatis a virore sumptum videtur: & sicut illud dicitur virens, & in suo virore persistere, quod non est ex superabundantia caloris adustionem expertum; ita etiam virginitas hoc importat, quod persona cui inest, immunis sit a concupiscentiæ adustione, quæ esse videtur in consummatione maximæ delectationis corporalis, qualis est venereorum delectatio. Unde Ambrosius dicit in Lib. I. de virginibus (inter princ. & med.) quod *castitas virginalis est expers contagionis integritas*.

Digitized by Google

In delectatione autem venereorum tria est considerare: unum quidem quod est ex parte corporis, scilicet violatio signaculi virginalis; alind autem est in quo coniungitur id quod est animæ, cum eo quod est corporis, scilicet ipsa resolutio seminis delectationem sensibilem causans; tertium autem est solum ex parte animæ; scilicet propositum perveniendi ad talem delectationem. In quibus tribus id quod primo positum est, per accidens se habet ad moralem actum, qui non consideratur per se, nisi secundum ea quæ sunt animæ; secundum vero materialiter se habet ad actum moralem, nam sensibiles passiones sunt materia moralium actuum; tertium vero se habet formaliter, & completive, quia ratio moralium in eo quod est rationis, completur.

Quia ergo virginitas dicitur per remotionem prædictæ corruptionis, consequens est quod integritas membri corporalis per accidens se habet ad virginitatem; ipsa autem immunitas a delectatione, quæ consistit in seminis resolutione, se habet materialiter; ipsum autem propositum perpetuo abstinendi a tali delectatione, se habet formaliter, & completive in virginitate.

Ad primum ergo dicendum, quod illa definitio Augustini tangit quidem in recto id quod est formale in virginitate. Nam per *meditationem* intelligitur propositum rationis: quod autem additur, *perpetua*, non sic intelligitur quod oporteat virginem semper actu talem meditationem habere, sed quia hoc debet in proposito gerere, ut perpetuo in hoc perseveret. Id vero quod est materiale, tangitur in obliquo, cum dicitur, *incorruptionis in carne corruptibili*; quod additur ad ostendendam virginitatis difficultatem: nam si caro corrumpi non posset, non esset difficile perpetuam incorruptionis meditationem habere.

Ad secundum dicendum, quod pudicitia est quidem essentialiter in anima, materialiter autem in carne; & similiter virginitas. Unde Augustinus dicit in Lib. de virginitate (cap. VIII.) quod *licet virginitas in carne servetur*, ac per hoc corporalis sit; *tamen spiritualis est, quam fovet, & servat continentia pietatis*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (in cor. art.) integritas corporalis membri per accidens se habet ad virginitatem, inquantum scilicet per hoc quod ex proposito voluntatis abstinet quis a delectatione venerea, remanet integritas in membro corporeo. Unde si contingat quod per alium modum aliquo casu membri integritas corrumpatur, non magis præiudicat virginitati quam si corrumpatur manus, aut pes.

Ad quartum dicendum, quod delectatio quæ est ex seminis resolutione, dupliciter potest contingere. Uno modo ut procedat ex mentis proposito: & sic tollit virginitatem, sive fiat per concubitum, sive absque concubitu. Facit autem mentionem Augustinus de concubitu, quia huiusmodi resolutio communiter, & naturaliter ex concubitu causatur. Alio modo potest provenire præter propositum mentis, vel in dormiendo, vel per violentiam illatam, cui mens non consentit, quamvis caro delectationem experiatur, vel etiam ex infirmitate naturæ, ut patet in his qui fluxum seminis patiuntur: & sic non perditur virginitas, quia talis pollutio non accidit per impudicitiam, quam virginitas excludit.

ARTICULUS II. 733

Utrum virginitas sit illicita.

Inf. art. 3. & 4. & *IV. dist.* XXXIII. *quæst.* III *art.* 2. *ad* 2. & 3. & *mal. quæst.* XV. *art.* 2. *ad* 13. & *vir. quæst.* 1. *art.* 13. *ad* 6. & *II. Ethic. lect.* 2. *fin.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod virginitas sit illicita. Omne enim quod contrariatur præcepto legis naturæ, est illicitum. Sed sicut præceptum legis naturæ ad conservationem individui est, quod tangitur Genes. 11. 16. (*a*) *De omni ligno quod est in paradiso, comede*; ita etiam præceptum legis naturæ est ad conservationem speciei, quod ponitur Genes. 1. 28. *Crescite, & multiplicamini, & replete terram*. Ergo sicut peccaret qui abstineret ab omni cibo, utpote faciens contra bonum individui; ita etiam peccat qui omnino abstinet ab actu generationis, utpote faciens contra bonum speciei.

2. Præterea. Omne illud quod recedit a medio virtutis, videtur esse vitiosum. Sed virginitas recedit a medio virtutis, ab omnibus delectationibus venereis abstinens: dicit enim Philosophus in II. Ethic. (cap. 11. a med. & Lib. III cap.

(*a*) *Vulgata*: Ex omni ligno paradisi comede.

cap. XI.) quod *qui omni voluptate potitur, neque ab una recedit, intemperatus est; qui autem omnes fugit, sicut agrestis, insensibilis est*. Ergo virginitas est aliquid vitiosum.

3. Præterea. Pœna non debetur nisi vitio. Sed apud antiquos puniebantur secundum leges illi qui semper cœlibem vitam ducebant, ut Maximus Valerius dicit (Lib. II. cap. IV. num. 2.) unde & Plato secundum Augustinum in Lib. de vera religione (cap. III. ad fin.) *sacrificasse naturæ dicitur, ut perpetua eius continentia tamquam peccatum aboleretur*. Ergo virginitas est peccatum.

Sed contra est quod nullum peccatum recte cadit sub consilio. Sed virginitas recte cadit sub consilio: dicitur enim I. ad Corinth. VII. 25. *De virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do*. Ergo virginitas non est aliquid illicitum.

Respondeo dicendum, quod in humanis actibus illud est vitiosum quod est præter rectam rationem. Habet autem hoc recta ratio ut his quæ sunt ad finem, utatur aliquis secundum eam mensuram quæ congruit fini. Est autem triplex hominis bonum, ut dicitur in I. Ethic. (cap. VIII. a princ.) unum quidem quod consistit in exterioribus rebus, puta divitiis; aliud autem quod consistit in bonis corporis; tertium autem quod consistit in bonis animæ: inter quæ etiam bona contemplativæ vitæ sunt potiora bonis vitæ activæ, ut Philosophus probat in X. Ethic. (cap. VII.) & Dominus dicit Luc. X. 43. *Maria optimam partem elegit*. Quorum bonorum exteriora quidem ordinantur ad ea quæ sunt corporis; ea vero quæ sunt corporis, ad ea quæ sunt animæ; & ulterius ea quæ sunt vitæ activæ, ad ea quæ sunt vitæ contemplativæ.

Pertinet igitur ad rectitudinem rationis ut aliquis utatur exterioribus bonis secundum eam mensuram quæ competit corpori: & similiter de aliis. Unde si quis abstineat ab aliquibus possidendis quæ alias esset bonum possidere, ut consulat saluti corporali, vel etiam contemplationi veritatis, non esset hoc vitiosum, sed secundum rationem rectam.

Et similiter si quis abstinet a delectationibus corporalibus, ut liberius vacet contemplationi veritatis, pertinet hoc ad rectitudinem rationis. Ad hoc autem pia virginitas ab omni delectatione venerea abstinet, ut liberius divinæ contemplationi vacet: dicit enim Apostolus I. ad Corinth. VII. 34. *Mulier innupta, & virgo cogitat quæ Domini sunt, ut sit sancta & corpore, & spiritu: quæ autem nupta est, cogitat quæ mundi sunt, & quomodo placeat viro*. Unde relinquitur quod virginitas non est aliquid vitiosum, sed potius laudabile.

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum habet rationem debiti, ut supra dictum est (quæst. CXXII. art. I.) Dupliciter autem aliquid est debitum. Uno modo, ut impleatur ab uno: & hoc debitum sine peccato præteriri non potest. Aliud autem est debitum implendum a multitudine: & ad tale debitum implendum non tenetur quilibet de multitudine: multa enim sunt multitudini necessaria, ad quæ implenda unus non sufficit; sed implentur a multitudine, dum unus hoc, alius illud facit. Præceptum igitur legis naturæ homini datum de comestione, necesse est quod ab unoquoque impleatur: aliter enim individuum conservari non posset. Sed præceptum datum de generatione respicit totam multitudinem hominum, cui necessarium est non solum quod multiplicetur corporaliter, sed etiam quod spiritualiter proficiat. Et ideo sufficienter providetur humanæ multitudini, si quidam carnali generationi operam dent; quidam vero ab hac abstinentes, contemplationi divinorum vacent ad totius humani generis pulchritudinem, & salutem: sicut etiam in exercitu quidam castra custodiunt, quidam signa deferunt, quidam gladiis decertant: quæ tamen omnia debita sunt multitudini, sed per unum impleri non possunt.

Ad secundum dicendum, quod ille qui abstinet ab omnibus delectationibus præter rationem rectam, quasi delectationes secundum se abhorrens, est insensibilis, sicut agrestis. Virgo autem non abstinet ab omni delectatione, sed solum a delectatione venerea: & ab hac abstinet secundum rationem rectam, ut dictum est (in cor. art.) Medium autem virtutis non secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam determinatur ut dicitur in II. Ethicor. (cap. VI.) Unde de magnanimo dicitur in IV. Ethic. (cap. III. parum a princ.) quod *est magnitudine extremus, eo autem quod ut oportet, medius*.

Ad tertium dicendum, quod leges feruntur secundum ea quæ ut in pluribus accidunt. Hoc autem rarum erat apud

apud antiquos ut aliquis amore veritatis contemplandæ ab omni delectatione venerea abstineret: quod solus Plato legitur fecisse: unde non sacrificavit, quasi hoc peccatum reputaret, sed perversæ opinioni civium cedens, ut ibidem Augustinus dicit.

ARTICULUS III. 734

Utrum virginitas sit virtus.

Inf. quæst. clv. *art.* 1. *cor. & ad* 5. *& IV. dist* xxxiii. *quæst.* iii. *art.* 2. *& dist.* xlix. *quæst.* v. *art.* 3. *quæst.* 1. *co. & II. Eth. lect.* 2. *fin.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod virginitas non sit virtus. Nulla enim virtus inest nobis a natura, ut Philosophus dicit in II. Eth. (cap. 1.) Sed virginitas inest nobis a natura: quilibet enim mox natus virgo est. Ergo virginitas non est virtus.

2. Præterea. Quicumque habet unam virtutem, habet omnes, ut supra habitum est (1. 2. quæst. lxi. art. 1.) Sed aliqui habent alias virtutes, qui non habent virginitatem: alioquin cum sine virtute nullus ad regnum cælorum perveniat, nullus sine virginitate ad ipsum posset pervenire; quod esset matrimonium damnare. Ergo virginitas non est virtus.

3. Præterea. Omnis virtus restituitur per pœnitentiam. Sed virginitas non reparatur per pœnitentiam: unde Hieronymus dicit (epist. xxii. ad Eustoch. de custod. virginit. cap. ii. cir. med.) *Cum cetera Deus possit, non potest virginem post ruinam reparare.* Ego videtur quod virginitas non sit virtus.

4. Præterea. Nulla virtus perditur sine peccato. Sed virginitas perditur sine peccato, scilicet per matrimonium. Ergo virginitas non est virtus.

5. Præterea. Virginitas condividitur viduitati, & pudicitiæ coniugali. Sed neutrum illorum ponitur virtus. Ergo virginitas non est virtus.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in Lib. I. de virginib. (aliquant. a princ.) *Invitat virginitatis amor ut aliquid de virginitate dicamus, ne veluti transitu quodam perstricta videatur, quæ principalis est virtus.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. hu. quæst.) in virginitate est sicut formale, & completivum, propositum perpetuo abstinendi a delectatione venerea: quod quidem propositum laudabile redditur ex fine, inquantum scilicet hoc fit ad vacandum rebus divinis. Materiale autem in virginitate est integritas carnis absque omni experimento venereæ delectationis.

Manifestum est autem quod ubi est specialis materia boni, habens specialem excellentiam, ibi invenitur specialis ratio virtutis; sicut patet in magnificentia, quæ est circa magnos sumptus, & ex hoc est specialis virtus a liberalitate distincta, quæ communiter se habet circa omnem pecuniarum usum.

Hoc autem quod est conservare se immunem ab experimento venereæ voluptatis, habet quamdam excellentiam laudis supra hoc quod est conservare se immunem ab inordinatione venereæ voluptatis. Et ideo virginitas est quædam specialis virtus habens se ad castitatem sicut magnificentia ad liberalitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod homines ex sua nativitate habent id quod est materiale in virginitate, scilicet integritatem carnis immunem ab experimento venereorum; non tamen habent id quod est formale in virginitate, ut scilicet habeant propositum servandi huiusmodi integritatem propter Deum: & ex hoc habet rationem virtutis. Unde Augustinus dicit in Lib. de virginit. (cap. xi. in princ.) *Nec nos hoc in virginibus prædicamus, quod virgines sunt, sed quod Do dicatæ pia continentia virgines sunt.*

Ad secundum dicendum, quod connexio virtutum accipitur secundum illud quod est formale in virtutibus, idest secundum caritatem, vel secundum prudentiam, ut supra habitum est (quæst. cxxix. art. 3. ad 2.) non autem secundum id quod est materiale in virtutibus. Nihil enim prohibet alicui virtuoso suppetere materiam unius virtutis, non autem materiam alterius; sicut pauper habet materiam temperantiæ, non autem materiam magnificentiæ. Et hoc modo alicui habenti alias virtutes deest materia virginitatis, idest prædicta integritas carnis; tamen potest id quod est formale in virginitate, habere, ut scilicet habeat in præparatione mentis, prædictæ integritatis conservandæ propositum, si hoc sibi competeret; sicut pauper potest in præparatione animi habere propositum magnificos sumptus faciendi, si sibi competeret; & similiter ille qui est in prosperitate, habet in præparatione animi pro-

Digitized by Google

propositum adversa æquanimiter tolerandi: & sine hac præparatione animi non potest esse aliquis virtuosus.

Ad tertium dicendum, quod virtus per pœnitentiam reparari potest quantum ad id quod est formale in virtute, non autem quantum ad id quod est materiale in ipsa. Non enim si quis magnificus consumpserit divitias suas, per pœnitentiam peccati restituuntur ei divitiæ. Et similiter ille qui virginitatem peccando amisit, per pœnitentiam non recuperat virginitatis materiam, sed recuperat virginitatis propositum. Circa materiam autem virginitatis est aliquid quod miraculose reparari poterit divinitus, scilicet integritas membri, quam dicimus accidentaliter se ad virginitatem habere; aliud autem est quod nec miraculose reparari potest, ut scilicet qui expertus est voluptatem veneream, fiat non expertus. Non enim Deus potest facere ut ea quæ facta sunt, non sint facta, ut in primo habitum est (quæst. xxv. art. 4.)

Ad quartum dicendum, quod virginitas, secundum quod est virtus, importat propositum voto firmatum integritatis perpetuo servandæ. Dicit enim Augustinus in Lib. de virginit. (cap. VIII. in fin.) quod *per virginitatem integritas carnis ipsi creatori animæ, & carnis vovetur, consecratur, servatur*. Unde virginitas, secundum quod est virtus, numquam amittitur nisi per peccatum.

Ad quintum dicendum, quod castitas coniugalis ex hoc solo habet laudem quod abstinet ab illicitis voluptatibus: unde non habet aliquam excellentiam supra communem castitatem. Viduitas autem addit quidem aliquid supra castitatem communem; non tamen pervenit ad id quod est perfectum in materia ista, scilicet ad omnimodam immunitatem venereæ voluptatis; sed sola virginitas. Et ideo sola virginitas ponitur virtus specialis supra castitatem, sicut magnificentia supra liberalitatem.

ARTICULUS IV. 735

Utrum virginitas sit excellentior matrimonio.

IV. dist. XXX. *quæst.* II. *art.* 3. *ad* 6. & *dist.* XXXIII. *quæst.* III. *art.* 2. *ad* 5. & *art.* 3. *ad* 1. & 3.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod virginitas non sit excellentior matrimonio. Dicit enim Augustinus in Lib. de bono coniugali (cap. XXI. in fin.) *Non impar meritum est continentiæ in Ioanne, qui nullas expertus est nuptias, & in Abraham, qui filios generavit*. Sed maioris virtutis maius est meritum. Ergo virginitas non est potior virtus quam castitas coniugalis.

2. Præterea. Ex virtute dependet laus virtuosi. Si ergo virginitas præferretur continentiæ coniugali, videtur esse consequens quod quælibet virgo esset laudabilior qualibet coniugata. Hoc autem est falsum. Ergo virginitas non præfertur coniugio.

3. Præterea. Bonum commune potius est bono privato, ut patet per Philosophum in I. Ethicor. (cap. II. ad fin.) Sed coniugium ordinatur ad bonum commune: dicit enim Augustinus in Lib. de bono coniugali (cap. XVI. in princ.) *Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem humani generis*: virginitas autem ordinatur ad bonum speciale, ut scilicet vitent tribulationem carnis, quam sustinent coniugati, sicut patet per Apostolum I. ad Cor. VII. Ergo virginitas non est potior continentia coniugali.

Sed contra est quod dicit Augustinus in Lib. de virginit. (cap. XIX. in fin.) *Et certa ratione, & sanctarum Scripturarum auctoritate nec peccatum esse nuptias invenimus; nec eas bono aut virginalis continentiæ, vel etiam vidualis æquamus*.

Respondeo dicendum, quod, sicut patet in Lib. I. Hieronymi contra Iovinianum (non remote a princ.) hic error fuit Ioviniani, qui posuit, virginitatem non esse matrimonio præferendam.

Qui quidem error præcipue destruitur & exemplo Christi, qui & matrem virginem elegit, & ipse virginitatem servavit; & ex doctrina Apostoli, qui I. ad Corinth. VII. virginitatem consuluit tamquam melius bonum; & etiam ratione, tum quia bonum divinum est potius humano bono, tum quia bonum animæ præfertur bono corporis, tum etiam quia bonum contemplativæ vitæ præfertur bono activæ. Virginitas autem ordinatur ad bonum animæ secundum vitam contemplativam, quod est cogitare ea quæ sunt Dei; coniugium autem ordinatur ad bonum corporis, quod est corporalis multiplicatio generis humani; & pertinet ad vitam activam: quia vir, & mulier in matrimonio vi-

Digitized by Google

ventes necesse habent cogitare quæ sunt mundi, ut patet per Apostolum I. ad Corinth. VII.

Unde indubitanter virginitas præferenda est continentiæ coniugali.

Ad ptimum ergo dicendum, quod meritum non solum pensatur ex genere actus, sed magis ex animo operantis. Habuit autem animum Abraham sic dispositum, ut paratus esset virginitatem servare, si esset tempori congruum: ex quo meritum continentiæ coniugalis in ipso æquatur merito continentiæ virginalis in Ioanne, respectu præmii substantialis, non autem respectu præmii accidentalis. Unde Augustinus dicit in Lib. de bono coniugali (cap. XXI. in fin.) quod *Ioannis cœlibatus, & Abrahæ connubium pro temporum distributione Christo militaverunt; sed continentiam Ioannes & in opere, Abraham vero in solo habitu habebat.*

Ad secundum dicendum, quod licet virginitas sit melior quam continentia coniugalis; potest tamen coniugatus melior esse quam virgo, duplici ratione. Primo quidem ex parte castitatis, si scilicet ille qui est coniugatus, habeat animum magis paratum ad virginitatem servandam, si oporteret, quam ille qui est actu virgo. Unde Augustinus instruit virginem in Libro de bono coniugali (cap. XXII. ante med.) ut dicat: *Ego non sum melior quam Abraham, sed melior est castitas cœlibum quam castitas nuptiarum.* Et rationem postea subdit, dicens: *Quod enim nunc ago, melius ille egisset, si tunc agendum esset: quod autem illi egerunt, sic ego non agerem, etiam si nunc agendum esset.* Secundo quia forte ille qui non est virgo, habet aliquam excellentiorem virtutem. Unde Augustinus dicit in Lib. de virginit. (cap. XLIV. in fi.) *Unde scit virgo, quamvis solicita quæ sunt Domini, ne forte propter aliquam sibi incognitam mentis infirmitatem nondum sit matura martyrio; illa vero mulier cui se præferre gestiebat, iam possit bibere calicem dominicæ passionis?*

Ad tertium dicendum, quod bonum commune potius est bono privato, si sit eiusdem generis; sed potest esse quod bonum privatum sit melius secundum suum genus. Et hoc modo virginitas Deo dicata præfertur fecunditati carnali. Unde Augustinus dicit in Lib. de virginit. (cap. IX. in princ.) quod *fecunditas carnis etiam illarum quæ in hoc tempore nihil aliud in coniugio quam prolem requirunt, quam mancipent Christo, pro amissa virginitate compensare non posse credenda est.*

ARTICULUS V. 736

Utrum virginitas sit maxima virtutum.

Inf. quæst. CLV. *art.* I. & *quæst.* CLXXXV. *art.* 4. & IV. *dist.* LIII. *quæst.* III. *art.* 3. & III. *cont. cap.* CXXXIV.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod virginitas sit maxima virtutum. Dicit enim Cyprianus in Lib. de virginit. (seu de de habitu virgin. non remote a princ.) *Nunc nobis ad virgines sermo est, quarum quo sublimior est gloria, eo est maior cura. Flos est ille ecclesiastici germinis, decus, atque ornamentum gratiæ spiritualis, illustrior portio gregis Christi.*

2. Præterea. Maius præmium debetur maiori virtuti. Sed virginitati debetur maximum præmium, scilicet fructus centesimus, ut patet Matth. XIII. in Glossa (ord. Hieron. sup. illud, *Qui vero in terram bonam.*) Ergo virginitas est maxima virtutum.

3. Præterea. Tanto aliqua virtus est maior, quanto per eam aliquis Christo magis conformatur. Sed maxime aliquis conformatur Christo per virginitatem: dicitur enim Apocal. XIV. 4. de virginibus, quod *sequuntur agnum, quocumque ierit*: & quod *cantant canticum novum, quod nemo alius poterat dicere.* Ergo virginitas est maxima virtutum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Libro de virginit. (cap. XLVI. in fi.) *Nemo, quantum puto, ausus fuerit virginitatem præferre (a) martyrio*: & in eodem Lib. (cap. XLV. in princ.) dicit: *Præclarissimum testimonium perhibet ecclesiastica auctoritas, in qua fidelibus notum est, qui loco Martyres, & quo defunctæ sanctimoniales ad altaris sacramenta recitentur.* Per quod datur intelligi, quod martyrium virginitati præfertur, & similiter monasterii status.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest dici excellentissimum dupliciter. Uno modo in aliquo genere. & sic virginitas est excellentissima, scilicet in genere castitatis: transcendit enim & castitatem vidualem, & coniugalem. Et quia castitati antonomastice attribuitur decor, ideo virginitati per consequens attribuitur excellentissima pulchritudo. Unde

(a) *Ita cum Augustino edit. Patav. Mss. & edit. D. Thomæ passim* monasterio.

Digitized by Google

Unde & Ambrosius dicit in Lib. de virginibus (parum a med.) *Pulchritudinem quis potest maiorem aestimare decore virginis, quae amatur a Rege, probatur a iudice, dedicatur Domino, consecratur Deo?*

Alio modo potest dici aliquid excellentissimum simpliciter: & sic virginitas non est excellentissima virtutum. Semper enim finis excellit id quod est ad finem; & quanto aliquid efficacius ordinatur ad finem, tanto melius est. Finis autem, ex quo virginitas laudabilis redditur, est vacare rebus divinis, ut dictum est (art. praec.) Unde ipsae virtutes theologicae, & etiam virtus religionis, quarum actus est ipsa occupatio circa res divinas, praeferuntur virginitati. Similiter etiam vehementius operantur, ad hoc quod inhaereant Deo, martyres, qui ad hoc postponunt propriam vitam, & viventes in monasteriis, qui ad hoc postponunt propriam voluntatem, & omnia quae possunt habere, quam virgines, quae ad hoc postponunt veneream voluptatem. Et ideo virginitas non simpliciter est maxima virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod virgines sunt *illustrior portio gregis Christi*; & est *earum sublimior gloria* per comparationem ad viduas, & coniugatas.

Ad secundum dicendum, quod centesimus fructus attribuitur virginitati, secundum Hieronymum, propter excellentiam quam habet ad viduitatem, cui attribuitur sexagesimus, & ad matrimonium, cui attribuitur tricesimus. Sed, sicut Augustinus dicit in Lib. I. de quaestionibus Evangel. (cap. IX. in princ.) *centesimus fructus est martyrum, sexagesimus virginum, & tricesimus coniugatorum*. Unde ex hoc non sequitur quod virginitas sit simpliciter maxima virtutum omnium, sed solum in aliis gradibus castitatis.

Ad tertium dicendum, quod virgines *sequuntur Agnum, quocumque ierit*, quia imitantur Christum, non solum in integritate mentis, sed etiam in integritate carnis, ut Augustinus dicit in Lib. de virginit. (cap. XXVII. a med.) Et ideo in pluribus sequuntur Agnum; non tamen oportet quod magis de propinquo, quia aliae virtutes faciunt propinquius inhaerere Deo per imitationem mentis. Canticum autem novum, quod solae virgines cantant, est gaudium quod habent de integritate carnis servata.

QUAESTIO CLIII.

De vitio luxuriae,

in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitio luxuriae, quod opponitur castitati: & primo de ipsa in generali; secundo de speciebus eius.

Et circa primum quaeruntur quinque.

Primo, quae sit materia luxuriae.

Secundo, utrum omnis concubitus sit illicitus.

Tertio, utrum luxuria sit peccatum mortale.

Quarto, utrum luxuria sit vitium capitale.

Quinto de filiabus eius.

ARTICULUS I. 737

Utrum materia luxuriae sint solum concupiscentiae, & delectationes venereae.

I. Eth. cap. V. lect. 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod materia luxuriae non solum sint concupiscentiae, & delectationes venereae. Dicit enim Augustinus in Lib. II. Confes. (cap. VI. a med) quod *luxuria ad satietatem, atque abundantiam se cupit vocari*. Sed satietas pertinet ad cibos, & potus, abundantia autem ad divitias. Ergo luxuria non est proprie circa concupiscentias, & voluptates venereas.

2. Praeterea. Proverb. XX. 1. dicitur: *Luxuriosa res* est *vinum*. Sed vinum pertinet ad delectationem cibi, & potus. Ergo circa ea maxime videtur luxuria esse.

3. Praeterea. Luxuria dicitur esse libidinosae voluptatis appetitus. Sed libidinosa voluptas non solum est in venereis, sed etiam in multis aliis. Ergo luxuria non est solum circa concupiscentias, & voluptates venereas.

Sed contra est quod dicitur in Lib. de vera religione (cap. III. a med) de luxuriosis: *Qui seminat in carne, de carne metet corruptionem*. Sed seminatio carnis fit per voluptates venereas. Ergo ad has pertinet luxuria.

Respondeo dicendum, quod, sicut Isidorus dicit in Lib. X. Etymol. (ad lit. L.) *luxuriosus aliquis dicitur, quasi solutus*

Digitized by Google

tus in voluptates. Maxime autem voluptates venereæ animum hominis solvunt: & ideo circa voluptates venereas maxime luxuria consideratur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut temperantia principaliter quidem & proprie est circa delectationes tactus; dicitur autem ex consequenti, & per similitudinem quamdam in quibusdam aliis materiis: ita etiam luxuria principaliter quidem est in voluptatibus venereis, quæ maxime & præcipue animum hominis resolvunt; secundario autem dicitur in quibuscumque aliis ad excessum pertinentibus. Unde ad Galat. v. dicit Glossa (interl. sup. illud, *Luxuria, idolorum servitus &c.*) quod „ luxuria est quælibet superfluitas. “

Ad secundum dicendum, quod vinum dicitur res luxuriosa vel secundum hunc modum quo in qualibet materia abundantia ad luxuriam refertur, vel inquantum superfluus usus vini incentivum voluptati venereæ præbet.

Ad tertium dicendum, quod etsi libidinosa voluptas in aliis materiis dicatur; tamen specialiter hoc nomen sibi vindicant venereæ delectationes, in quibus etiam specialiter libido dicitur, ut Augustinus dicit in XIV. de civ. Dei (cap. xv. ad fin. & cap. xvi. in princ.)

ARTICULUS II. 738

Utrum nullus actus venereus possit esse sine peccato.

Mal. quæst. xv. *art.* 1.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod nullus actus venereus possit esse sine peccato. Nihil enim videtur impedire virtutem nisi peccatum. Sed omnis actus venereus maxime impedit virtutem: dicit enim Augustinus in I. Soliloquiorum (cap. x. ante med.) *Nihil esse sentio quod magis ex arce deiciat animum virilem quam blandimenta feminea, corporumque ille contactus*. Ergo nullus actus venereus videtur esse sine peccato.

2. Præterea. Ubicumque invenitur aliquid superfluum, per quod a bono rationis receditur, hoc est vitiosum: quia virtus corrumpitur per superfluum, & diminutum, ut dicitur II. Ethic. (cap. ii. & vi.) Sed in quolibet actu venereo est superfluitas delectationis, quæ intantum absorbet rationem, quod impossibile est aliquid intelligere in ipsa, ut Philosophus dicit in VII. Eth. (cap. xi. a med.) & sicut Hieronymus dicit (epist. xi. ad Ageruch. de Monogam. parum a med. & hab. cap. *Connubia*, xxxii. quæst. ii.) in illo actu spiritus prophetiæ non tangebat corda Prophetarum. Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato.

3. Præterea. Causa potior est quam effectus. Sed peccatum originale in parvulis trahitur a concupiscentia, sine qua actus venereus esse non potest, ut patet per Augustinum in Lib. I. de nuptiis, & concupiscentia (cap. xxiv.) Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de bono coniugali (cap. xxv. cir. princ.) *Satis responsum est hæreticis, si tamen capiunt, non esse peccatum quod neque contra naturam committitur, neque contra morem, neque contra præceptum*: & loquitur de actu venereo quo antiqui patres pluribus coniugibus utebantur. Ergo non omnis actus venereus est peccatum.

Respondeo dicendum, quod peccatum in humanis actibus est quod est contra ordinem rationis. Habet autem hoc rationis ordo ut quælibet convenienter ordinet in suum finem. Et ideo non est peccatum, si per rationem homo utatur rebus aliquibus ad finem ad quem sunt, modo & ordine convenienti, dummodo ille finis sit aliquid vere bonum.

Sicut autem est vere bonum quod conservetur corporalis natura unius individui; ita etiam est quoddam bonum excellens quod conservetur natura speciei humanæ. Sicut autem ad conservationem vitæ unius hominis ordinatur usus ciborum, ita etiam ad conservationem totius humani generis usus venereorum. Unde Augustinus dicit in Lib. de bono coniugali (cap. xvi. in princ.) *Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis*. Et ideo sicut usus ciborum potest esse absque peccato, si fiat debito modo & ordine, secundum quod competit saluti corporis; ita etiam & usus venereorum potest esse absque omni peccato, si fiat debito modo & ordine, secundum quod est conveniens ad finem generationis humanæ.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid potest impedire dupliciter virtutem. Uno modo quantum ad communem statum virtutis: & sic non impeditur virtus nisi per peccatum. Alio modo quantum ad perfectum virtutis statum: & sic

pot-

Digitized by Google

poteſt impediri virtus per aliquid quod non eſt peccatum, ſed eſt minus bonum. Et hoc modo uſus feminæ deiicit animum non a virtute, ſed ab arce, id eſt perfectione virtutis. Unde Auguſtinus dicit in Lib. de bono coniugali (cap. VIII. a med.) *Sicut bonum erat quod Martha faciebat occupata circa miniſterium Sanctorum, ſed melius quod Maria audiens verbum Dei; ita etiam bonum Suſannæ in caſtitate coniugali laudamus, ſed tamen ei bonum viduæ Annæ, ac multo magis Mariæ virginis anteponimus*.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 2. ad 2. & 1. 2. quæſt. lxiv. art. 2.) medium virtutis non attenditur ſecundum quantitatem, ſed ſecundum quod convenit rationi rectæ. Et ideo abundantia delectationis, quæ eſt in actu venereo ſecundum rationem ordinato, non contrariatur medio virtutis. Et præterea ad virtutem non pertinet, quantum ſenſus exterior delectetur, quod conſequitur corporis diſpoſitionem, ſed quantum appetitus interior ad huiuſmodi delectationes afficiatur. Nec ex hoc etiam quod ratio non poteſt liberum actum rationis ad ſpiritualia conſideranda ſimul cum illa delectatione habere, oſtenditur quod actus ille ſit virtuti contrarius. Non enim eſt virtuti contrarium, ſi rationis actus aliquando intermittatur pro aliquo quod ſecundum rationem fit: alioquin quod aliquis ſe ſomno tradit, eſſet contra virtutem. Hoc tamen quod concupiſcentia, & delectatio venereorum non ſubiacet imperio, & moderationi rationis, provenit ex pœna primi peccati, inquantum ſcilicet ratio rebellis Deo meruit habere ſuam carnem rebellem, ut patet per Auguſtinum XIII. de civitate Dei (cap. XIII.)

Ad tertium dicendum, quod, ſicut Auguſtinus ibidem dicit (loc. cit. in arg.) *ex concupiſcentia carnis, quæ regeneratis non imputatur in peccatum, tamquam ex filia peccati proles naſcitur, originali obligata peccato*. Unde non ſequitur quod actus ille ſit peccatum, ſed quod in illo actu ſit aliquid pœnale a peccato primo derivatum.

ARTICULUS III. 739

Utrum luxuria quæ eſt circa actus venereos, poſſit eſſe peccatum.

Sup. quæſt. XXXV. *art.* 3. *cor. & quæſt.* XXXVI. *art.* 3. *cor. & IV. diſt.* XXXIII. *quæſt.* 1. *art.* 3. *quæſt.* 2. *&* 3. *& mal. quæſt.* XV. *art.* 2. *& I. Cor.* VII. *lect.* 3.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod luxuria quæ eſt circa actus venereos, non poſſit eſſe aliquod peccatum. Per actum enim venereum ſemen emittitur, quod eſt ſuperfluum alimenti, ut patet per Philoſophum in Lib. I. de generatione animalium (cap. XVIII. a med. & cap. XIX.) Sed in emiſſione aliarum ſuperfluitatum non attenditur aliquod peccatum. Ergo neque circa actus venereos poteſt eſſe aliquod peccatum.

2. Præterea. Quilibet poteſt licite uti, ut libet, eo quod ſuum eſt. Sed in actu venereo homo non utitur niſi eo quod ſuum eſt, niſi forte in adulterio, vel raptu. Ergo in uſu venereo non poteſt eſſe peccatum; & ita luxuria non erit peccatum.

3. Præterea. Omne peccatum habet vitium oppoſitum. Sed luxuriæ nullum vitium videtur eſſe oppoſitum. Ergo luxuria non eſt peccatum.

Sed contra eſt quod cauſa eſt potior ſuo effectu. Sed vinum prohibetur propter luxuriam, ſecundum illud Apoſtoli ad Epheſ. v. 18. *Nolite inebriari vino, in quo eſt luxuria*. Ergo luxuria eſt prohibita.

Præterea. Galat. v. enumeratur inter opera carnis.

Reſpondeo dicendum, quod quanto aliquid eſt magis neceſſarium, tanto magis oportet ut circa illud rationis ordo ſervetur. Unde per conſequens magis eſt vitioſum, ſi ordo rationis prætermittatur. Uſus autem venereorum, ſicut dictum eſt (art. præc.) eſt valde neceſſarius ad bonum commune, quod eſt conſervatio humani generis. Et ideo circa hoc maxime attendi debet rationis ordo; & per conſequens ſi quid circa hoc fit, præter id quod ordo rationis habet, vitioſum erit. Hoc autem pertinet ad rationem luxuriæ ut ordinem, & modum rationis excedat circa venerea. Et ideo abſque dubio luxuria eſt peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut Philoſophus in eodem Libro dicit (loc. cit.

Digitized by Google

cit. in arg.) *semen est superfluum, quo indigetur*: dicitur enim superfluum ex eo quod residuum est operationis virtutis nutritivæ, tamen indigetur eo ad opus virtutis generativæ. Sed aliæ superfluitates humani corporis sunt, quibus non indigetur: & ideo non refert, qualitercumque emittantur, salva decentia convictus humani. Sed non est simile in seminis emissione, quæ taliter debet fieri ut conveniat fini, ad quem eo indigetur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Apostolus dicit I. ad Cor. VI. 20. contra luxuriam loquens: *Empti estis pretio magno. Glorificate ergo, & portate Deum in corpore vestro*. Ex eo ergo quod aliquis inordinate suo corpore utitur per luxuriam, iniuriam facit Deo, qui est principalis dominus corporis nostri. Unde & Augustinus dicit in Lib. de decem chordis (cap. x. cir. med.) *Deus, qui sic gubernat servos suos ad utilitatem illorum, non ad suam, hoc iussit, hoc præcepit, ne per illecebras, & illicitas voluptates corruat templum eius, quod esse cœpisti*.

Ad tertium dicendum, quod oppositum luxuriæ non contingit in multis, eo quod homines magis sunt proni ad delectationes; & tamen oppositum vitium continetur sub insensibilitate: & accidit hoc vitium in eo qui intantum detestatur mulierum usum, quod etiam uxori debitum non reddit.

ARTICULUS IV. 740

Utrum luxuria sit vitium capitale.

Mal. quæst. XV. *art.* 4.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod luxuria non sit vitium capitale. Luxuria enim videtur idem esse immunditiæ, ut patet per Glossam (interl. super illud, *Omni immunditia*) ad Ephes. V. Sed immunditia est filia gulæ, ut patet per Gregorium XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) Ergo luxuria non est vitium capitale.

2. Præterea. Isidorus dicit in Lib. II. de summo bono (cap. XXXIX. in princ.) quod *sicut per superbiam mentis itur in prostitutionem libidinis; ita per humilitatem mentis salva sit castitas carnis*. Sed contra rationem capitalis vitii esse videtur quod ex alio vitio oriatur. Ergo luxuria non est vitium capitale.

3. Præterea. Luxuria causatur ex desperatione, secundum illud Ephes. IV. 19. *Qui desperantes, semetipsos tradiderunt impudicitiæ*. Sed desperatio non est vitium capitale; quinimmo ponitur filia acediæ, ut supra habitum est (quæst. XXXV. art. 4. ad 2.) Ergo multo minus luxuria est vitium capitale.

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) ponit luxuriam inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet (quæst. CXLVIII. art. 5. & 1. 2. quæst. LXXXIV. art. 3. & 4.) vitium capitale est quod habet finem multum appetibilem; ita quod ex eius appetitu homo procedat ad multa peccata perpetranda, quæ omnia ex illo vitio tamquam ex principali oriri dicuntur. Finis autem luxuriæ est delectatio venereorum, quæ est maxima. Unde huiusmodi delectatio est maxime appetibilis secundum appetitum sensitivum, tum propter vehementiam delectationis, tum etiam propter connaturalitatem huiusmodi concupiscentiæ. Unde manifestum est quod luxuria est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quod immunditia secundum quosdam, quæ ponitur filia gulæ, est quædam immunditia corporalis, ut supra dictum est (quæst. CXLVIII. art. 6.) & sic obiectio non est ad propositum.

Si vero accipiatur pro immunditia luxuriæ, sic dicendum, quod ex gula causatur materialiter, inquantum scilicet gula ministrat materiam corporalem luxuriæ; non autem secundum rationem causæ finalis, secundum quam potissimo attenditur origo aliorum vitiorum ex vitiis capitalibus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. CXXXII. art. 4.) cum de inani gloria ageretur, superbia ponitur communis mater omnium peccatorum: & ideo etiam vitia capitalia ex superbia oriuntur.

Ad tertium dicendum, quod a delectationibus luxuriæ præcipue aliqui abstinent propter spem futuræ gloriæ; quam desperatio subtrahit: & ideo causat luxuriam, sicut removens prohibens, non sicut per se causa; quod requiri videtur ad vitia capitalia.

Digitized by Google

ARTICULUS V. 741

Utrum convenienter dicantur esse filiæ luxuriæ, cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus præsentis sæculi, & horror futuri.

Sup. quæst. LIII. *art.* 6. *& mal. quæst.* VIII. *art.* 2. *co. & quæst.* XIII. *art.* 3. *& quæst.* XV. *art.* 4.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dicantur esse filiæ luxuriæ, *cæcitas mentis*, *inconsideratio*, *præcipitatio*, *inconstantia*, *amor sui*, *odium Dei*, *affectus præsentis sæculi*, *horror*, vel *desperatio futuri*. Quia cæcitas mentis, & inconsideratio, & præcipitatio pertinent ad imprudentiam, quæ invenitur in omni peccato, sicut & prudentia in omni virtute..... Ergo non debent poni speciales filiæ luxuriæ.

2. Præterea. Constantia ponitur pars fortitudinis, ut supra habitum est (quæst. CXXVIII. & quæst. CXXXVII. art. 3.) Sed luxuria non opponitur fortitudini, sed temperantiæ. Ergo inconstantia non est filia luxuriæ.

3. Præterea. *Amor sui usque ad contemptum Dei est principium omnis peccati*, ut patet per Augustinum XIV. de civit. Dei (cap. ult. in princ.) Non ergo debet poni filia luxuriæ.

4. Præterea. Isidorus (comment. in Deut. cap. XVI. circ. med.) ponit quatuor, scilicet *turpiloquia*, *scurrilia*, *ludicra*, *stultiloquia*. Ergo prædicta enumeratio videtur esse superflua.

Sed contra est auctoritas Gregorii XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.)

Respondeo dicendum, quod quando inferiores potentiæ vehementer afficiuntur ad sua objecta, consequens est quod superiores vires impediantur, & deordinentur in suis actibus. Per vitium autem luxuriæ maxime appetitus inferior, scilicet concupiscibilis, vehementer intendit suo objecto, scilicet delectabili, propter vehementiam passionis, & delectationis. Et ideo consequens est quod per luxuriam maxime superiores vires deordinentur, scilicet ratio, & voluntas.

Sunt autem rationis quatuor actus in agendis. Primo quidem simplex intelligentia, quæ apprehendit aliquem finem ut bonum: & hic actus impeditur per luxuriam, secundum illud Dan. XIII. 56. *Species decepit te, & concupiscentia subvertit cor tuum*. Et quantum ad hoc ponitur *cæcitas mentis*. Secundus actus est consilium de his quæ sunt agenda propter finem: & hic etiam impeditur per concupiscentiam luxuriæ. Unde Terent. dicit in Eunucho (act. 1. scena 1. a princ.) loquens de amore libidinoso: *Quæ res in se neque consilium, neque modum ullum habet, eam consilio regere non potes*. Et quantum ad hoc ponitur *præcipitatio*, quæ importat subtractionem consilii, ut supra habitum est (quæst. LIII. art. 3.) Tertius actus est iudicium de agendis: & hic etiam impeditur per luxuriam. Dicitur enim Dan. XIII. 9. de senibus luxuriosis: *Averterunt sensum suum .... ut non recordarentur iudiciorum iustorum*. Et quantum ad hoc ponitur *inconsideratio*. Quartus autem actus est præceptum rationis de agendo, qui etiam impeditur per luxuriam, inquantum scilicet homo impeditur ex impetu concupiscentiæ, ne exequatur id quod decrevit esse faciendum. Et quantum ad hoc ponitur *inconstantia*. Unde Terentinus dicit in Eunucho (loc. cit.) de quodam, qui dicebat se recessurum ab amica: *Hæc verba una falsa lacrymula restinguet*.

Ex parte autem voluntatis consequitur duplex actus inordinatus. Quorum unus est appetitus finis: & quantum ad hoc ponitur *amor sui*, quantum scilicet ad delectationem, quam inordinate appetit; & per oppositum ponitur *odium Dei*, inquantum scilicet prohibet delectationem concupitam. Alius autem est appetitus eorum quæ sunt ad finem: & quantum ad hoc ponitur *affectus præsentis sæculi*, in quo scilicet aliquis vult frui voluptate; & per oppositum ponitur *desperatio futuri sæculi*, quia dum nimis detinetur carnalibus delectationibus, non curat pervenire ad spirituales, sed fastidit eas.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in VI. Eth. (cap. V. a med.) *intemperantia maxime corrumpit prudentiam*: & ideo vitia opposita prudentiæ maxime oriuntur ex luxuria, quæ est præcipua intemperantiæ species.

Ad secundum dicendum, quod constantia in arduis, & terribilibus ponitur pars fortitudinis; sed constantiam habere in abstinendo a delectabilibus pertinet ad continentiam, quæ ponitur pars temperantiæ, sicut supra dictum est (quæst. CXLIII.) & ideo inconstantia, quæ ei op-

Digitized by Google

opponitur, ponitur filia luxuriæ: & tamen etiam prima inconstantia ex luxuria causatur, inquantum emollit cor hominis, & effeminatum reddit, secundum illud Oseæ IV. 11. *Fornicatio, & vinum, & ebrietas auferunt cor*. Et Vegetius dicit in Lib. I. de re militari (cap. III. in fi.) quod *minus mortem metuit qui minus deliciarum norit in vita*. Nec oportet, sicut sæpe dictum est (quæst. XXXV. art. 4. ad 2. & quæst. CXVIII. art. 8. ad 1. & quæst. CXLVIII. art. 6.) quod filiæ vitii capitalis cum eo in materia conveniant.

Ad tertium dicendum, quod amor sui quantum ad quæcumque bona, quæ sibi aliquis appetit, est commune principium peccatorum; sed quantum ad hoc specialiter quod aliquis appetit sibi delectabilia carnis, ponitur amor sui filia luxuriæ.

Ad quartum dicendum, quod illa quæ Isidorus ponit, sunt quidam inordinati actus exteriores, & præcipue ad locutionem pertinentes. In qua est aliquid inordinatum quadrupliciter. Uno modo propter materiam; & sic ponitur *turpiloquia*: quia enim *ex abundantia cordis os loquitur*, ut dicitur Matth. XII. 34. luxuriosi, quorum cor est turpibus concupiscentiis plenum, de facili ad turpia verba prorumpunt. Secundo ex parte causæ: quia enim luxuria inconsiderationem, & præcipitationem causat, consequens est quod faciat prorumpere in verba leviter, & inconsiderate dicta, quæ dicuntur *scurrilia*. Tertio quantum ad finem: quia enim luxuriosus delectationem quærit, verba sua ad delectationem ordinat; & sic prorumpit in verba *ludrica*. Quarto quantum ad sententiam verborum, quam pervertit luxuria propter cæcitatem mentis, quam causat; & sic prorumpit in *stultiloquia*, utpote cum suis verbis præfert delectationes quas appetit, quibuscumque aliis rebus.

QUAESTIO CLIV.

De luxuriæ partibus,

in duodecim articulos divisa.

Deinde considerandum est de luxuriæ partibus: & circa hoc quæruntur duodecim.

Primo de divisione partium luxuriæ.

Secundo, utrum fornicatio simplex sit peccatum mortale.

Tertio, utrum sit maximum peccatorum.

Quarto, utrum in tactibus, & osculis, & aliis huiusmodi illecebris consistat peccatum mortale.

Quinto, utrum nocturna pollutio sit peccatum.

Sexto de stupro.

Septimo de raptu.

Octavo de adulterio.

Nono de incestu.

Decimo de sacrilegio.

Undecimo de peccato contra naturam.

Duodecimo de ordine gravitatis in prædictis speciebus.

ARTICULUS I. 742.

Utrum convenienter assignentur sex species luxuriæ, scilicet fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus, & vitium contra naturam.

IV. dist. XLI. *art.* 4. *quæst.* 1. *&* 2. *& mal. quæst.* XV. *art.* 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur sex species luxuriæ, scilicet *fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus, & vitium contra naturam*. Diversitas enim materiæ non diversificat speciem. Sed prædicta divisio sumitur secundum materiæ diversitatem, prout scilicet aliquis commiscetur coniugatæ, vel virgini, vel alterius conditionis mulieri. Ergo videtur quod per hoc species luxuriæ non diversificentur.

2. Præterea. Species vitii unius non videntur diversificari per ea, quæ pertinent ad aliud vitium. Sed adulterium non differt a simplici fornicatione, nisi in hoc quod aliquis accedit ad eam quæ est alterius, & sic iniustitiam committit. Ergo videtur quod adulterium non debet poni species luxuriæ.

3. Præterea. Sicut contingit quod aliquis commisceatur mulieri quæ est alteri viro per matrimonium obligata, ita etiam contingit quod aliquis commisceatur mulieri quæ est obligata Deo per votum. Sicut ergo adulterium ponitur species luxuriæ, ita etiam sacrilegium species luxuriæ poni debet.

4. Præterea. Ille qui est matrimonio iunctus, non solum peccat, si ad aliam mulierem accedat, sed etiam si sua coniuge inordinate utatur. Sed hoc peccatum sub luxuria continetur. Ergo de-

Digitized by Google

deberet inter species luxuriæ computari.

5. Præterea. Apostolus II. ad Cor XII. 21. dicit: *Ne iterum, cum venero, humiliet me Deus apud vos, & lugeam multos ex his qui ante peccaverunt, & non egerunt pœnitentiam super immunditia, & fornicatione, & impudicitia quam gesserunt*. Ergo videtur quod etiam immunditia, & impudicitia debeant poni species luxuriæ, sicut & fornicatio.

6. Præterea. Divisum non condividitur dividentibus. Sed luxuria condividitur prædictis: dicitur enim Gal. V. 19. *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria*. Ergo videtur quod inconvenienter fornicatio ponatur species luxuriæ.

Sed contra est quod prædicta divisio ponitur in Decret. XXXVI. quæst. I. (in appendice Grat. ad C. *Lex illa*)

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. præc. art. 2. & 3.) peccatum luxuriæ consistit in hoc quod aliquis non secundum rectam rationem delectatione venerea utitur. Quod quidem contingit dupliciter: uno modo secundum materiam in qua huiusmodi delectationem quærit; alio modo secundum quod materia debita existente, non observantur aliæ debitæ conditiones.

Et quia circumstantia, inquantum huiusmodi, non dat speciem actui morali, sed eius species sumitur ab obiecto, quod est materia actus; ideo oportuit species luxuriæ assignari ex parte materiæ, vel obiecti. Quæ quidem potest non convenire rationi rectæ dupliciter. Uno modo quia habet repugnantiam ad finem venerei actus: & sic inquantum impeditur generatio prolis, est *vitium contra naturam*, quod est in omni actu venereo ex quo generatio sequi non potest; inquantum autem impeditur debita educatio, & promotio prolis natæ, est *fornicatio simplex*, quæ est soluti cum soluta.

Alio modo materia in qua exercetur actus venereus, potest esse non conveniens rationi rectæ per comparationem ad alios homines: & hoc dupliciter. Primo quidem ex parte ipsius feminæ cui aliquis commiscetur, quia ei debitus honor non servatur: & sic est *incestus*, qui consistit in abusu mulierum consanguinitate, vel affinitate iunctarum. Secundo ex parte eius in cuius potestate est femina; quæ si est in potestate viri, est *adulterium*; si autem est in potestate patris, est *stuprum*, si non inferatur violentia; *raptus* autem, si inferatur.

Diversificantur autem istæ species magis ex parte feminæ quam viri: quia in actu venereo femina se habet sicut patiens, & per modum materiæ, vir autem per modum agentis. Dictum est autem (in arg. 1.) quod prædictæ species secundum differentiam materiæ assignantur.

Ad primum ergo dicendum, quod prædicta diversitas materiæ habet annexam diversitatem formalem obiecti, quæ accipitur secundum diversos modos repugnantiæ ad rationem rectam, ut dictum est (in cor. art.)

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet, in eodem actu diversorum vitiorum deformitates concurrere, ut supra dictum est (1. 2. quæst. XVIII. art. 7.) & hoc modo adulterium continetur sub luxuria, & sub iniustitia. Nec deformitas iniustitiæ omnino per accidens se habet ad luxuriam: ostenditur enim luxuria gravior, quæ intantum concupiscentiam sequitur, quod etiam in iniustitiam ducat.

Ad tertium dicendum, (a) quod quia mulier vovens continentiam, quoddam spirituale matrimonium facit cum Deo; sacrilegium, quod committitur in violatione talis mulieris, est quoddam adulterium spirituale: & similiter alii modi sacrilegii reducuntur ad alias species luxuriæ.

Ad quartum dicendum, quod peccatum coniugati cum sua uxore non est secundum indebitam materiam, sed secundum alias circumstantias, quæ non constituunt speciem moralis actus, ut dictum est (in corp. & 1. 2. quæst. XVIII. art. 11.)

Ad quintum dicendum, quod, sicut Glossa (interl.) dicit ibidem, immunditia ponitur pro luxuria contra naturam; impudicitia autem est quæ fit cum liberis a viro, unde videtur ad stuprum pertinere.

Vel etiam potest dici, quod impudicitia pertinet ad quosdam actus circumstantes actum venereum, sicut sunt oscula, tactus, & alia huiusmodi.

Ad sextum dicendum, quod luxuria sumitur ibidem pro quacumque superfluitate, ut Glossa (interl.) ibidem dicit.

A R-

(a) *Ita passim*. N'c'ctaius quod mulier, *&* non cum Deo; & ideo sacrilegium &c.

Digitized by Google

ARTICULUS II. 743

Utrum fornicatio simplex sit peccatum mortale.

IV. dist. xli. *art.* 4. *quæst.* 1. *cor.* & *quæst.* 2. *cor.* & *ad* 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod fornicatio simplex non sit peccatum mortale. Ea enim quæ simul connumerantur, videntur esse unius rationis. Sed fornicatio connumeratur quibusdam quæ non sunt peccata mortalia: dicitur enim Act. xv. 20. (*a*) *Abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, & sanguine, & suffocato, & fornicatione.* Illorum autem usus non est peccatum mortale, secundum illud I. ad Tim. iv. 4. *Nihil reiiciendum est quod cum gratiarum actione percipitur.* Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

2. Præterea. Nullum mortale peccatum cadit sub præcepto divino. Sed Oseæ 1. 2. præcipitur Domino: *Vade, sume tibi uxorem fornicationum, & fac filios fornicationum.* Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

3. Præterea. Nullum peccatum mortale in Scriptura sacra absque reprehensione commemoratur. Sed fornicatio simplex commemoratur in Scriptura in antiquis patribus sine reprehensione; sicut legitur Gen. xvi. de Abraham, quod accessit ad Agar ancillam suam; & infra cap. xxx. legitur de Iacob, quod accessit ad ancillas uxorum suarum Balam, & Zelpham; & infra cap. xxxviii. legitur, quod Iudas accessit ad Thamar, quam æstimavit meretricem. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

4. Præterea. Omne peccatum mortale contrariatur caritati. Sed fornicatio simplex non contrariatur caritati neque quantum ad dilectionem Dei, quia non est directe peccatum contra Deum, nec etiam quantum ad dilectionem proximi, quia per hoc homo nulli homini facit iniuriam. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

5. Præterea. Omne peccatum mortale ducit in perditionem æternam. Hoc autem non facit fornicatio simplex: quia super illud I. ad Timoth. iv. *Pietas ad omnia utilis est*, dicit Glossa Ambrosii: „ Omnis summa disciplinæ christianæ in „ misericordia, & pietate est: quam aliquis sequens, si lubricum carnis patiatur, sine dubio vapulabit, sed non „ peribit. “ Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

6. Præterea. Sicut Augustinus dicit in Lib. de bono coniug. (cap. xvi. in pric.) *quod est cibus ad salutem corporis, hoc est concubitus ad salutem generis.* Sed non omnis inordinatus usus ciborum est peccatum mortale. Ergo nec omnis inordinatus concubitus: quod maxime videtur de fornicatione simplici, quæ minima est inter species enumeratas.

Sed contra est quod dicitur Tob. iv. 13. *Attende tibi ab omni fornicatione, & præter uxorem tuam numquam patiaris crimen scire.* Crimen autem importat peccatum mortale. Ergo fornicatio, & omnis concubitus qui est præter uxorem, est peccatum mortale.

Præterea. Nihil excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Fornicatio autem excludit, ut patet per Apostolum ad Gal. v. 21. ubi præmissa fornicatione, & quibusdam aliis vitiis, subdit: *Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur.* Ergo fornicatio simplex est peccatum mortale.

Præterea. In Decretis dicitur xxii. quæst. 1. (cap. *Prædicandum*:) *Nosse debent, talem de periurio pœnitentiam imponi debere, qualem de adulterio, & fornicatione, & de homicidio sponte commisso, & de ceteris criminalibus vitiis.* Ergo fornicatio simplex est peccatum criminale, seu mortale.

Respondeo dicendum, quod absque omni dubio tenendum est, quod fornicatio simplex sit peccatum mortale, non obstante quod Deut. xxiii. super illud, *Non erit meretrix &c.* dicit Glossa (ord. Augustini Lib. de Qq. in Deut. quæst. xxxvii.) „ ad meretrices prohibet accedere, quarum est venialis turpitudo.“ Non enim debet dici *venialis*, sed *venalis*, quod est proprium meretricum.

Ad huius autem evidentiam considerandum est, quod peccatum mortale est omne peccatum quod committitur directe contra vitam hominis. Fornicatio autem simplex importat inordinationem quæ vergit in nocumentum vitæ eius qui est ex tali concubitu nasciturus. Videmus enim in omnibus animalibus in quibus ad educationem prolis requiritur cura maris, & feminæ, quod in eis non est

(a) *Vulgata*: Scribere ad eos ut abstineant se a contaminationibus simulacrorum, & fornicatione & suffocatis, & sanguine.

est vagus concubitus, sed maris ad certam feminam, unam, vel plures; sicut patet in omnibus avibus: secus autem est in animalibus in quibus sola femina sufficit ad educationem fetus, in quibus est vagus concubitus; ut patet in canibus, & huiusmodi aliis animalibus. Manifestum est autem quod ad educationem hominis non solum requiritur cura matris, a qua nutritur, sed multo magis cura patris, a quo est instruendus, & defendendus, & in bonis tam interioribus, quam exterioribus promovendus. Et ideo contra naturam hominis est quod utatur vago concubitu; sed oportet quod sit maris ad determinatam feminam, cum qua permaneat non per modicum tempus, sed diu, vel etiam per totam vitam. Et inde est quod naturaliter inest maribus in specie humana sollicitudo de certitudine prolis, quia eis imminet educatio prolis. Hæc autem certitudo tolleretur, si esset vagus concubitus. Hæc autem determinatio certæ feminæ matrimonium vocatur: & ideo dicitur esse de iure naturali.

Sed quia concubitus ordinatur ad bonum commune totius humani generis, bona autem communia cadunt sub determinatione legis, ut supra habitum est (1. 2. quæst. xc. art. 2.) consequens est quod ista coniunctio maris ad feminam, quæ matrimonium dicitur, lege aliqua determinetur. Qualiter autem sit apud nos determinatum, in tertia parte huius Operis dicetur, (quam non absolvit: vid. Supplem. quæst. l. & seq. & IV. dist. xxvi. & seq) cum de matrimonii sacramento tractabitur. Unde cum fornicatio sit concubitus vagus, utpote præter matrimonium existens, est contra bonum prolis educandæ: & ideo est peccatum mortale. Nec obstat, si aliquis fornicando aliquam cognoscens sufficienter provideat proli de educatione: quia id quod cadit sub legis determinatione, iudicatur secundum id quod communiter accidit, & non secundum id quod in aliquo casu potest accidere.

Ad primum ergo dicendum, quod fornicatio illis connumeratur, non quia habeat eamdem rationem culpæ cum aliis, sed quantum ad hoc quod ex his quæ ibi ponuntur, similiter poterat dissidium generari inter Iudæos, & Gentiles, & eorum unanimis consensus impediri. Quia apud Gentiles fornicatio simplex non reputabatur illicita propter corruptionem naturalis rationis; Iudæi autem ex lege divina instructi, eam illicitam reputabant. Alia vero quæ ibi ponuntur, Iudæi abominabantur propter consuetudinem legalis conversationis. Unde Apostoli ea Gentilibus interdixerunt, non quasi secundum se illicita, sed quasi Iudæis abominabilia, ut etiam supra dictum est (1. 2. quæst. ciii. art. 4. ad 3.)

Ad secundum dicendum, quod fornicatio dicitur esse peccatum, inquantum est contra rationem rectam. Ratio autem hominis recta est, secundum quod regulatur voluntate divina, quæ est prima, & summa regula. Et ideo quod homo facit ex voluntate Dei, eius præcepto obediens, non est contra rationem rectam, quamvis videatur esse contra communem ordinem rationis: sicut etiam non est contra naturam quod miraculose fit virtute divina, quamvis sit contra communem cursum naturæ. Et ideo sicut Abraham non peccavit, filium innocentem volendo occidere, propter hoc quod obedivit Deo, quamvis hoc secundum se consideratum sit communiter contra rectitudinem rationis humanæ; ita etiam Osee non peccavit fornicando ex præcepto divino. Nec talis concubitus proprie fornicatio debet dici, quamvis fornicatio nominetur referendo ad cursum communem. Unde Augustinus dicit III. Confess. (cap. viii. a princ.) *Cum Deus aliquid contra morem, aut pactum quorumlibet iubet, etsi numquam ibi factum est, faciendum est*: & postea subdit: *Sicut enim in potestatibus societatis humanæ maior potestas minori ad obediendum præponitur; ita Deus omnibus*.

Ad tertium dicendum, quod Abraham, & Iacob ad ancillas accesserunt, non non quasi fornicario concubitu, ut infra patebit (non complevit: vid. IV. Sent.) cum de matrimonio agetur. Iudam autem non est necessarium a peccato excusare, qui etiam auctor fuit venditionis Ioseph.

Ad quartum dicendum, quod fornicatio simplex contrariatur dilectioni proximi, quantum ad hoc quod repugnat bono prolis nasciturae, ut ostensum est (in cor. art.) dum scilicet dat operam generationi, non secundum quod convenit proli nasciturae.

Ad quintum dicendum, quod per opera pietatis ille qui lubricum carnis patitur, liberatur a perditione æterna, inquantum per huiusmodi opera disponitur ad hoc quod gratiam consequatur, per

quam pœniteat, & inquantum per huiusmodi opera satisfacit de lubrico carnis commisso; non autem ita quod si in lubrico carnis perseveret impœnitens usque ad mortem, per pietatis opera liberetur.

Ad sextum dicendum, quod ex uno concubitu potest unus homo generari. Et ideo inordinatio concubitus, quæ impedit bonum prolis nasciturae, ex ipso genere actus est peccatum mortale, & non solum ex inordinatione concupiscentiæ. Ex una autem comestione non impeditur bonum totius vitæ unius hominis: & ideo gulæ actus ex suo genere non est peccatum mortale; esset tamen, si quis scienter cibum comederet, qui totam conditionem vitæ eius immutaret, sicut patet de Adam. Nec tamen fornicatio est minimum peccatorum quæ sub luxuria continentur: minus enim est concubitus cum uxore qui fit ex libidine.

ARTICULUS III. 744

Utrum fornicatio sit gravissimum peccatum.

Mal. quæst. 1. art. 1. ad 3. & quæst. 15. art. 10. cor. & quæst. xv. art. 2. ad 6.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod fornicatio sit gravissimum peccatum. Tanto enim videtur peccatum gravius, quanto ex maiori libidine procedit. Sed maxima libido est in fornicatione: dicitur enim in Glossa (interl implicite sup. illud, *Melius est nubere*) I. ad Corinth. VII. quod *ardor libidinis in luxuria est maximus*. Ergo videtur quod fornicatio sit gravissimum peccatum.

2. Præterea. Tanto aliquis magis peccat, quanto in rem sibi magis coniunctam delinquit; sicut gravius peccat qui percutit patrem, quam qui percutit extraneum. Sed, sicut dicitur I. Corinth. VI. 18. *qui fornicatur, in corpus suum peccat*, quod est homini coniunctissimum. Ergo videtur quod fornicatio sit gravissimum peccatum.

3. Præterea. Quanto aliquod bonum est maius, tanto peccatum quod contra illud committitur, videtur esse gravius. Sed peccatum fornicationis videtur esse contra bonum totius humani generis, ut patet ex prædictis (art. præc.) est etiam contra Christum, secundum illud I. ad Corinth. VI. 15. *Tollens membra Christi, faciam membra meretricis?* Ergo fornicatio est gravissimum peccatum.

Sed contra est quod Gregorius dicit (implic. Lib. XXXIII. Moral. cap. XI. parum ante med.) quod *peccata carnalia sunt minoris culpæ quam peccata spiritualia*.

Respondeo dicendum, quod gravitas alicuius peccati potest attendi dupliciter: uno modo secundum se; alio modo secundum accidens. Secundum se quidem attenditur gravitas peccati ex ratione suæ speciei, quæ consideratur secundum bonum cui peccatum opponitur. Fornicatio autem est contra bonum hominis nasciturі. Et ideo est gravius peccatum secundum speciem suam peccatis quæ sunt contra bona exteriora, sicut est furtum, & alia huiusmodi; minus est autem peccatis quæ sunt directe contra Deum, & peccato quod est contra vitam hominis iam nati, sicut est homicidium.

Ad primum ergo dicendum, quod libido quæ aggravat peccatum, est quæ consistit in inclinatione voluntatis. Libido autem quæ est in appetitu sensitivo, diminuit peccatum: quia quanto aliquis ex maiori passione impulsus peccat, tanto levius est peccatum. Et hoc modo libido in fornicatione est maxima. Et inde est quod Augustinus dicit in Lib. de agone christiano, (id hab. expresś. serm. ccl. de tem. cap. II. ante. med.) quod *inter omnia Christianorum certamina duriora sunt prælia castitatis, ubi est quotidiana pugna, & rara victoria*. Et Isidorus dicit in Lib. II. de summo bono (cap. XXXIX. cir. fin.) quod *magis per carnis luxuriam humanum genus subditur diabolo quam per aliquod aliud*, quia scilicet difficilius est vincere vehementiam huiusmodi passionis.

Ad secundum dicendum, quod ille qui fornicatur, dicitur peccare in corpus suum, non solum quia fornicationis delectatio consummatur in carne, quod etiam in gula accidit; sed etiam quia contra bonum proprii corporis agit qui fornicatur, inquantum scilicet indebite resolvit illud, & inquinat, & alteri commiscet. Nec tamen propter hoc sequitur quod fornicatio sit gravissimum peccatum: quia ratio in homine prævalet corpori: unde si sit peccatum magis repugnans rationi, gravius erit.

Ad tertium dicendum, quod peccatum fornicationis est contra bonum speciei humanæ, inquantum impedit generationem

nem singularem unius hominis nascituri. Magis autem pertingit ad rationem speciei qui actu iam participat speciem, quam qui est potentia homo: & secundum hoc etiam homicidium est gravius quam fornicatio, & omnes luxuriae species, tamquam magis bono speciei humanae repugnans. Bonum etiam divinum est maius bono speciei humanae: & ideo etiam peccata quae sunt contra Deum, sunt maiora. Nec fornicatio est directe peccatum in Deum, quasi fornicator Dei offensam intendat, sed ex consequenti, sicut & omnia peccata mortalia. Sicut autem membra corporis nostri sunt membra Christi; ita etiam & spiritus noster est unum cum Christo, secundum illud I. ad Corinth. vi. 17. *Qui adhaeret Deo, unus spiritus est*. Unde etiam peccata spiritualia sunt magis contra Christum quam fornicatio.

ARTICULUS IV. 745

Utrum in tactibus, & osculis consistat peccatum mortale.

1. 2. *quaest.* lxxiv. *art.* 10. *& ver. quaest.* xv. *art.* 4. *cor. & mal. quaest.* xv. *art.* 1. *ad* 18. *& Eph.* v.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod in tactibus, & osculis non consistat peccatum mortale. Apostolus enim ad Ephes. v. 3. dicit: *Fornicatio autem, & omnis immunditia, aut avaritia nec nominetur in vobis, sicut decet sanctos*: subdit autem, *aut turpitudo*, Glossa (interlin. retus ms.) ut in osculis, & amplexibus; *aut stultiloquium*, ut blanda verba; *aut scurrilitas*, quae a stultis curialitas dicitur, idest iocularitas: postea autem subdit: *Hoc enim scitote intelligentes, quod omnis fornicator, aut immundus, aut avarus, quod est idolorum servitus, non habet hereditatem in regno Christi, & Dei*. Ubi non replicat de turpitudine, sicut nec de stultiloquio, aut scurrilitate. Ergo ista non sunt peccata mortalia.

2. Praeterea. Fornicatio dicitur esse peccatum mortale ex hoc quod per eam impeditur bonum prolis generandae, & educandae. Sed ad hoc nihil operantur oscula, & tactus, sive amplexus. Ergo in his non contingit esse peccatum mortale.

3. Praeterea. Illa quae secundum se sunt peccata mortalia, numquam possunt bene fieri. Sed oscula, & tactus, & huiusmodi possunt quandoque fieri absque peccato. Ergo non sunt secundum se peccata mortalia.

Sed contra. Minus est aspectus libidinosus quam tactus, amplexus, vel osculum. Sad aspectus libidinosus est peccatum mortale, secundum illud Matth. v. 28. *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus, est eam in corde suo*. Ergo multo magis osculum libidinosum, & alia huiusmodi sunt peccata mortalia.

Praeterea. Cyprianus ad Pomponium de virginitate (Lib. I. epist. xi. cir. med.) dicit: *Certe ipse concubitus, ipse amplexus, ipsa confabulatio, & osculatio, & coniacentium duorum turpis & foeda dormitio, quantum dedecoris & criminis confitetur!* Ergo per praedicta homo fit reus criminis, idest peccati mortalis.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur esse peccatum mortale dupliciter. Uno modo secundum speciem suam: & hoc modo osculum, amplexus, vel tactus, secundum suam rationem non nominant peccatum mortale: possunt enim haec absque libidine fieri vel propter consuetudinem patriae, vel propter aliquam necessitatem, aut rationabilem causam. Alio modo dicitur aliquid esse peccatum mortale ex sua causa; sicut ille qui dat eleemosynam, ut aliquem inducat ad haeresim, mortaliter peccat propter intentionem corruptam. Dictum est autem supra (1. 2. quaest. lxxiv. art. 7. & 8.) quod consensus in delectationem peccati mortalis est peccatum mortale, & non solum consensus in actum. Et ideo cum fornicatio sit peccatum mortale, & multo magis aliae luxuriae species, consequens est quod consensus in delectationem talis peccati sit peccatum mortale, & non solum consensus in actum. Et ideo cum oscula, & amplexus huiusmodi propter delectationem huiusmodi fiant, consequens est quod sint peccata mortalia; & sic solum dicuntur libidinosa. Unde huiusmodi, secundum quod libidinosa sunt, sunt peccata mortalia.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus ideo non resumit illa tria, quia non habent nomen peccati, nisi secundum quod ordinantur ad praecedentia.

Ad secundum dicendum, quod oscula, & tactus, quamvis secundum se non impediant bonum prolis humanae, procedunt tamen ex libidine, quae est radix huiusmodi impedimenti; & ex hoc habent rationem peccati mortalis.

Digitized by Google

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit, quod huiusmodi non sunt peccata secundum suam speciem.

ARTICULUS V. 746

Utrum pollutio nocturna sit peccatum.

III. P. quæst. lxxx. *art.* 7. *cor. & IV. dist.* VIII. *qu.* I. *art.* 4. *quæst.* I. *ad* I. *& quæst.* 2. *per tot. & opusc.* lxiv. *cap.* xvi.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod nocturna pollutio sit peccatum. Meritum enim, & demeritum habent fieri circa idem. Sed dormiens potest mereri; sicut patet de Salomone, qui dormiens a Domino donum sapientiæ impetravit, ut dicitur III. Reg. III. & II. Paral. I. Ergo in dormiendo potest aliquis demereri: & ita videtur quod nocturna pollutio sit peccatum.

2. Præterea. Quicumque habet usum rationis, potest peccare. Sed in dormiendo aliquis habet usum rationis: quia frequenter aliquis in somnis ratiocinatur, & præeligit unum alteri, consentiens, vel dissentiens. Ergo in dormiendo potest aliquis peccare: & ita propter somnum nocturna pollutio non impeditur quin sit peccatum, cum ex genere actus sit peccatum.

3. Præterea. Frustra increpatur, & instruitur qui non potest agere secundum rationem, vel contra rationem. Sed homo in somnis instruitur a Deo, & increpatur, secundum illud Iob xxxiii. 15. *Per somnium in visione nocturna*, (a) *quando sopor solet occupare homines, tunc aperit aures virorum, & erudiens eos instruit disciplina*. Ergo in somnis potest aliquis agere secundum rationem, vel contra rationem, quod est bene agere, vel peccare; & sic videtur quod nocturna pollutio sit peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit XII. super Gen. ad liter. (cap. xv. in med.) *Ipsa phantasia, quæ fit in cogitatione sermocinantis, cum ita expressa fuerit in visione somniantis, ut inter illam, & veram commixtionem corporum non discernatur, continuo movetur caro, & sequitur quod eum motum sequi solet, cum hoc tam sine peccato fiat, quam sine peccato a vigilantibus dicitur, quod ut diceretur, sine dubio cogitatum est*.

Respondeo dicendum, quod nocturna pollutio dupliciter potest considerari. Uno modo secundum se: & hoc modo non habet rationem peccati. Omne enim peccatum dependet ex iudicio rationis: quia etiam primus motus sensualitatis non habet quod sit peccatum, nisi inquantum iudicio rationis reprimi potest: & ideo, sublato iudicio rationis, tollitur ratio peccati. In dormiendo autem ratio non habet liberum iudicium. Nullus enim est dormiens qui non intendat aliquibus similitudinibus phantasmatum, velut rebus ipsis, ut patet ex his quæ in primo dicta sunt (quæst. lxxxiv. art. 8.) Et ideo id quod agit homo dormiens, qui non habet liberum iudicium rationis, non imputatur ei ad culpam, sicut nec illud quod agit furiosus, aut amens.

Alio modo potest considerari nocturna pollutio per comparationem ad suam causam. Quæ potest esse triplex. Una quidem corporalis. Cum enim humor seminalis superabundat in corpore, vel cum facta est humoris resolutio vel per nimiam calefactionem corporis, vel per quamcumque aliam commotionem, somniat dormiens ea quæ pertinent ad expulsionem huiusmodi humoris abundantis, vel resoluti; sicut etiam contingit, quando natura gravatur ex aliqua alia superfluitate, ita quod quandoque formantur in imaginatione phantasmata pertinentia ad emissionem talium superfluitatum. Si igitur superabundantia talis humoris sit ex causa culpabili, (puta cum causata est ex superfluitate cibi, vel potus) tunc nocturna pollutio habet rationem culpæ ex sua causa. Si autem superabundantia, vel resolutio talis humoris non sit ex aliqua causa culpabili, tunc nocturna pollutio non est culpabilis nec in se, nec in sua causa.

Alia vero causa nocturnæ pollutionis potest esse animalis, & interior; puta cum ex cogitatione præcedenti contingit aliquem dormientem pollui. Cogitatio autem quæ in vigilia præcessit, quandoque est pure speculativa, puta cum aliquis causa disputationis cogitat de peccatis carnalibus; quandoque autem est cum aliqua affectione vel concupiscentiæ, vel horroris. Contingit autem magis pollutio nocturna ex cogitatione carnalium vitiorum, quæ sunt cum concupiscentia talium delectationum, quia ex hoc remanet quoddam vestigium, & inclinatio in anima, ita quod dormiens facilius inducitur in sua imaginatione ad

(a) *Vulgata* quando irruit sopor super homines.

Digitized by Google

ad assentiendum actibus ex quibus sequitur pollutio. Et secundum hoc Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. ult. a med.) quod *inquantum paulatim pertranseunt quidam motus a vigilantibus ad dormientes, meliora sunt phantasmata studiosorum quam quorumlibet* : & Augustinus dicit XII. super Gen. ad lit. (cap. xv ad fin.) quod *propter bonam animae affectionem quaedam eius merita etiam in somnis clarent*. Et sic patet quod nocturna pollutio habet rationem culpae ex parte suae causae. Quandoque tamen contingit quod praecedenti cogitatione carnalium actuum, etiam speculativa, vel si fit cum horrore, sequitur in somnis pollutio: & tunc non habet rationem culpae nec in se, nec in sua causa.

Tertia vero causa est spiritualis extrinseca, puta cum ex operatione daemonis commoventur phantasmata dormientis in ordine ad talem effectum. Et hoc quidem quandoque est cum peccato praecedenti, scilicet negligentia praeparandi se contra daemonis illusiones: unde & in sero cantatur:

Hostemque nostrum comprime,
Ne polluantur corpora.

Quandoque vero est absque omni culpa hominis ex sola nequitia daemonis; sicut in Collationibus Patrum (collat. xxii. cap. vi.) legitur de quodam, qui semper in diebus festis pollutionem nocturnam patiebatur, hoc diabolo procurante, ut impediretur a sacra communione. Sic igitur patet quod nocturna pollutio numquam est peccatum, sed quandoque est sequela peccati praecedentis.

Ad primum ergo dicendum, quod Salomon non meruit in dormiendo sapientiam a Deo; sed fuit signum praecedentis desiderii, propter quod dicitur talis petitio Deo placuisse, ut Augustinus dicit XII. super Gen. ad lit. (cap. xxv. in fi.)

Ad secundum dicendum, quod secundum quod vires sensitivae interiores magis vel minus opprimuntur a somno propter vaporis turbolentiam, vel puritatem, secundum hoc illis rationis magis vel minus impeditur in dormiendo. Semper tamen quantum ad aliquid impeditur, ut non possit omnino liberum iudicium habere, ut in prima parte dictum est (quaest. lxxxiv. art. 8.) Et ideo non imputatur ei ad culpam quod tunc agit.

Ad tertium dicendum, quod apprehensio rationis non ita impeditur in somno, sicut eius iudicium, quod perficitur per conversionem ad sensibilia, quae sunt prima principia cogitationis humanae. Et ideo nihil prohibet hominem secundum rationem apprehendere aliquid de novo in dormiendo vel ex ipsis reliquiis praecedentium cogitationum, & phantasmatibus oblatis, vel etiam ex revelatione divina, aut immissione Angeli boni, vel mali.

ARTICULUS VI. 747

Utrum stuprum debeat poni una species luxuriae.

Sup. art. 1. cor. & IV. dist. xli. *art. 4. & 2. cor. & mal. quaest.* xv. *art. 3. cor.*

AD sextum sic proceditur. Videtur quod stuprum non debeat poni una species luxuriae. Stuprum enim importat illicitam virginum deflorationem, ut habetur in Decretis xxxvi. quaest. 1. (in appendice Grat. ad c. *Lex illa*.) Sed hoc potest esse soluti cum soluta; quod pertinet ad fornicationem. Ergo stuprum non debet poni species luxuriae a fornicatione distincta.

2. Praeterea. Ambrosius dicit in Lib. de Patriarchis (seu Lib. I. de Abraham cap. iv. inter princ. & med.) *Nemo sibi blandiatur de legibus hominum: omne stuprum adulterium est*. Sed specierum ex opposito diversarum una non continetur sub alia. Cum ergo adulterium ponatur species luxuriae, videtur quod stuprum species luxuriae poni non debeat.

3. Praeterea. Inferre alicui iniuriam videtur magis ad iniustitiam quam ad luxuriam pertinere. Sed ille qui stuprum committit, iniuriam facit alteri, scilicet patri puellae quam corrumpit, qui potest ad animum suum iniuriam revocare, & agere actione iniuriarum contra stupratorem. Ergo stuprum non debet poni species luxuriae.

Sed contra est quod stuprum proprie consistit in actu venereo quo virgo defloratur. Cum igitur luxuria proprie sit circa venerea, videtur quod stuprum sit species luxuriae.

Respondeo dicendum, quod ubi circa materiam alicuius vitii occurrit aliqua specialis deformitas, ibi debet poni determinata species illius vitii. Luxuria autem est peccatum circa venerea existens, ut supra dictum est (quaest. praec. art. 1. & 4.) In virgine autem sub custodia pa-

Digitized by Google

tris exiftente quædam deformitas fpecialis occurrit, fi corrumpatur: tum ex parte puellæ, quæ ex hoc quod violatur nulla pactione coniugali præcedente, & impeditur a legitimo matrimonio confequendo, & ponitur in via meretricandi, a quo retrahebatur, ne fignaculum virginitatis amitteret: tum etiam ex parte patris, qui de eius cuftodia folicitudinem gerit, fecundum illud Eccli. xlii. 11. *Super filiam luxuriofam confirma cuftodiam, ne quando faciat te in opprobrium venire inimicis*. Et ideo manifeftum eft quod ftuprum, quod importat illicitam virginum deflorationem fub cura parentum exiftentium, eft determinata luxuriæ fpecies.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis virgo fit foluta a vinculo matrimonii, non tamen eft foluta a patris poteftate. Habet etiam fpeciale impedimentum fornicarii concubitus virginitatis fignum, quod non debet nifi per matrimonium auferri. Unde ftuprum non eft fornicatio fimplex, fed fornicatio eft concubitus qui fit cum meretricibus, ideft mulieribus iam corruptis, ut patet per Gloffam (interl.) II. ad Corinth. xii. fuper illud, *Qui non egerunt pœnitentiam fuper immunditia, & fornicatione &c.*

Ad fecundum dicendum, quod Ambrofius ibi aliter accipit ftuprum, prout fcilicet communiter accipitur pro omni peccato luxuriæ. Unde ftuprum ibi nominat concubitum viri coniugati cum quacumque alia muliere præter uxorem: quod patet ex hoc quod fubdit: *Nec viro licet quod mulieri non licet*. Et hoc modo etiam accipitur Numer. v. 13. ubi dicitur: *Si latet adulterium, & teftibus argui non poteft, quia non eft inventa in ftupro &c.*

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet unum peccatum ex adiunctione alterius deformius fieri. Fit autem deformius peccatum luxuriæ ex peccato iniuftitiæ: quia videtur concupifcentia effe inordinatior, quæ a delectabili non abftinet, ut iniuriam vitet. Habet autem duplicem iniuriam annexam. Unam quidem ex parte virginis, quam etfi non vi corrumpat, tamen eam feducit; & fic tenetur ei fatisfacere. Unde dicitur Exod. xxii. 16. *Si feduxerit quis virginem nondum defponfatam dormieritque cum ea, dotabit eam, & habebit uxorem*. *Si* autem *pater virginis dare noluerit, reddet pecuniam iuxta modum dotis quam virgines accipere confueverunt*. Aliam vero iniuriam facit patri puellæ: unde & ei fecundum legem tenetur ad pœnam. Dicitur enim Deuter. xxii. 28. *Si invenerit vir puellam virginem, quæ non habet fponfum, & apprehendens concubuerit cum illa, & res ad iudicium venerit, dabit qui dormivit cum ea, patri puellæ quinquaginta ficlos argenti, & habebit eam uxorem: & quia humiliavit illam, non poterit dimittere eam cunctis diebus vitæ fuæ:* & hoc ideo ne videatur ludibrium feciffe, ut Auguftinus dicit (in Lib. Qq. in Deut. quæft. xxxiv.)

ARTICULUS VII. 748

Utrum raptus fit fpecies luxuriæ diftincta a ftupro.

Sup. art. 1. cor. & IV. dift. xli. art. 4. quæft. 1. cor. fin. & quæft. 2. cor. & ad 6. & mal. quæft. xv. art. 3. cor.

AD feptimum fic proceditur. Videtur quod raptus non fit fpecies luxuriæ diftincta a ftupro. Dicit enim Ifidorus in Lib. V. Etymol. (cap. xxvi. ante med.) quod *ftuprum ideft raptus, proprie eft illicitus coitus a corrumpendo dictus: unde & qui raptu potitur, ftupro fruitur*. Ergo videtur quod raptus non debeat poni fpecies luxuriæ a ftupro diftincta.

2. Præterea. Raptus videtur quamdam violentiam importare: dicitur enim in Decretis xxxvi. quæft. 1. (in append. Grat. ad cap. *Lex illa*) quod *raptus committitur, cum puella violenter a domo patris abducitur, ut corrupta in uxorem habeatur*. Sed hoc quod violentia alicui inferatur, per accidens fe habet ad luxuriam, quæ per fe refpicit delectationem concubitus. Ergo videtur quod raptus non debeat poni determinata fpecies luxuriæ.

3. Præterea. Peccatum luxuriæ per matrimonium cohibetur: dicitur enim I. ad Corinth. vii. 2. *Propter fornicationem unufquifque fuam uxorem habeat*. Sed raptus impedit matrimonium fequens: dicitur enim in Concilio Meldenfi: (habet. cap. *Placuit*, xxxvi. quæft. ii.) *Placuit ut hi qui rapiunt feminas, vel furantur, vel feducunt, eas nullatenus habeant uxores, quamvis eas poftmodum nuptialiter cum confenfu parentum fuorum fufceperint*. Ergo raptus non eft determinata fpecies luxuriæ.

4. Præterea. Aliquis poteft cognofcere fuam fponfam abfque peccato luxuriæ. Sed raptus poteft committi, fi aliquis vio-

Digitized by Google

violenter sponsam suam auferat de domo parentum, & eam carnaliter cognoscat. Ergo raptus non debet poni determinata species luxuriæ.

Sed contra est quod *raptus est illicitus coitus*, ut Isidorus dicit (Lib. V. Etym. cap. XXVI. ante med.) Sed hoc pertinet ad peccatum luxuriæ. Ergo raptus est species luxuriæ.

Respondeo dicendum, quod raptus, prout nunc de eo loquimur, est species luxuriæ: & quandoque quidem in idem concurrit cum stupro; quandoque autem invenitur raptus sine stupro; quandoque vero stuprum sine raptu.

Concurrunt quidem in idem, quando aliquis violentiam infert ad virginem illicite deflorandam. Quæ quidem violentia quandoque infertur tam ipsi virgini, quam patri; quandoque autem infertur patri, sed non virgini, puta cum ipsa consentit ut per violentiam de domo patris abstrahatur. Differt etiam violentia, & raptus alio modo: quia quandoque puella violenter abducitur a domo parentum, & violenter corrumpitur; quandoque autem etsi violenter abducatur, non tamen violenter corrumpitur, sed de voluntate virginis, sive corrumpatur fornicario concubitu, sive matrimoniali: qualitercumque enim violentia adsit, salvatur ratio raptus. Invenitur autem raptus sine stupro; puta si aliquis rapiat viduam, vel puellam corruptam. Unde Symachus Papa dicit (in epist. V. ad Cæsarium cap. XV. Tom. IV. Concil. & hab. cap. *Raptores* XXXVI. quæst. II.) *Raptores viduarum, vel virginum ob immanitatem facinoris tanti detestamur*. Stuprum vero sine raptu invenitur, quando aliquis absque violentiæ illatione virginem illicite deflorat.

Ad primum ergo dicendum, quod quia raptus plerumque cum stupro in idem concurrit, ideo quandoque unum pro alio ponitur.

Ad secundum dicendum, quod illatio violentiæ videtur procedere ex magnitudine concupiscentiæ, ex qua aliquis non refugit (a) periculo se iniicere violentiæ inferendæ.

Ad tertium dicendum, quod aliter est dicendum de raptu puellarum quæ sunt aliis desponsatæ, & aliter de raptu illarum quæ non sunt aliis desponsatæ. Illæ enim quæ sunt aliis desponsatæ, restituendæ sunt suis sponsis, qui in eas ex ipsa desponsatione ius habent; illæ autem quæ non sunt aliis desponsatæ, primo restituendæ sunt patris potestati; & tunc de voluntate parentum licite possunt eas in uxores accipere. Si autem aliter fiat, illicite matrimonium contrahitur: tenetur enim qui quamcumque rem rapit, ad eius restitutionem. Nec tamen raptus dirimit matrimonium iam contractum, etsi impediat contrahendum. Quod autem dicitur in prædicto Concilio, dictum est in detestationem illius criminis, & est abrogatum. Unde Hieronymus (hab. cap. *Tria*, XXXVI. quæst. II. sed in Hieronymo non occurrit.) contrarium dicit. *Tria*, inquit, *coniugia legitima in Scripturis leguntur. Primum est, virgo casta in virginitate viro data legitime. Secundum est, virgo in civitate deprehensa a viro, & illi per vim copulata, si voluerit pater eius, dotabit eam iste vir, quantum iudicaverit pater, & dabit pretium pudicitiæ eius. Tertium autem est, quando aufertur ei, & traditur alteri de voluntate patris*. Vel potest intelligi de illis quæ sunt aliis desponsatæ, & maxime per verba de præsenti.

Ad quartum dicendum, quod sponsus ex ipsa desponsatione habet aliquod ius in sua sponsa: & ideo quamvis peccet violentiam inferendo, excusatur tamen a crimine raptus. Unde Gelasius Papa dicit (hab. cap. *Lex*, XXXVI. quæst. I.) *Lex illa præteritorum Principum ibi raptum dixit esse commissum, ubi puella, de cuius ante nuptiis nihil actum fuerat, videbatur abducta*.

ARTICULUS VIII. 749

Utrum adulterium sit determinata species luxuriæ ab aliis distincta.

IV. dist. XLI. *art.* 4. *quæst.* 2. *cor.* & *mal. quæst.* XV. *art.* 3. *corp.*

AD octavum sic proceditur. Videtur quod adulterium non sit determinata species luxuriæ ab aliis distincta. Dicitur enim adulterium ex eo quod aliquis ad alteram accedit præter suam, sicut dicit quædam Glossa super Exodum (ord. sup. illud cap. XX. *Non mœchaberis*: & est Aug. in Lib. Qq. sup. Exod. quæst. LXXI. a med.) Sed alia mulier præter suam potest esse diversarum conditionum, scilicet vel virgo, vel in pot-

(a) *Ita Theologi Nicolaius, & edit. Patav. Mss.* pericula, se iniicere. *Edit. Rom.* periculo se immittere, *Theologi tamen legendum forte coniectant*; periculo se iniicere violentiam inferendo.

est ate patris existens, vel meretrix, vel cuiuscumque alterius conditionis. Ergo videtur quod adulterium non sit species luxuriæ ab aliis distincta.

2. Præterea. Hieronymus dicit (Lib. I. cont. Iovin. prope fin. & hab. cap. *Origo*, XXXII. quæst. IV.) *Nihil interest, ex qua causa quis insaniat: unde Sixtus Pythagoricus in sententiis: Adulter, inquit, est amator ardentior in suam uxorem*, & pari ratione in quamlibet aliam mulierem. Sed in omni luxuria est amor ardentior debito. Ergo adulterium invenitur in omni luxuria. Non ergo debet poni luxuriæ species.

3. Præterea. Ubi est eadem ratio deformitatis, ibi non videtur esse alia species peccati. Sed in stupro, & adulterio videtur esse eadem ratio deformitatis, quia utrobique violatur mulier alienæ potestati subiecta. Ergo adulterium non est determinata species luxuriæ ab aliis distincta.

Sed contra est quod Leo Papa dicit (id hab. Aug. Lib. de bono coniug. cap. IV. Vide append. Grat. ad cap. *Illæ autem*, XXXII. quæst. V.) quod *adulterium committitur, cum propriæ libidinis instinctu, vel alieno consensu cum altero, vel altera contra pactum coniugale concumbitur*. Sed hoc importat specialem deformitatem luxuriæ. Ergo adulterium est determinata species luxuriæ.

Respondeo dicendum, quod adulterium, sicut ipsum nomen sonat, est accessus ad alienum torum. In quo quidem dupliciter contra castitatem, & humanæ generationis bonum aliquis delinquit. Primo quidem inquantum accedit ad mulierem non sibi matrimonio copulatam; quod requiritur ad bonum prolis propriæ educandæ. Alio modo quia accedit ad mulierem alteri per matrimonium copulatam; & sic impedit bonum prolis alienæ. Eadem ratio est de muliere coniugata quæ per adulterium corrumpitur. Unde dicitur Eccli. XXIII. 32. *Omnis mulier relinquens virum suum .... peccabit. Primo enim in lege Altissimi incredibilis fuit*, in qua scilicet præcipitur, *Non mœchaberis: & secundo in virum suum deliquit*, in quo facit contra certitudinem prolis eius: *Tertio in adulterio fornicata est, & ex alio viro filios statuit sibi*, quod est contra bonum propriæ prolis. Sed primum est commune in omnibus peccatis mortalibus; alia vero duo specialiter pertinent ad deformitatem adulterii. Unde manifestum est quod adulterium est determinata species luxuriæ, utpote specialem deformitatem habens circa actus venereos.

Ad primum ergo dicendum, quod si ille qui habet uxorem, ad aliam accedat, peccatum eius potest denominari vel ex parte sua; & sic semper est adulterium, quia contra fidem matrimonii agit: vel ex parte mulieris ad quam accedit; & sic quandoque est adulterium, puta cum coniugatus accedit ad uxorem alterius: quandoque autem habet rationem stupri, vel alicuius alterius, secundum diversas conditiones mulierum ad quas accedit. Dictum est autem supra (art. 1. hu. quæst.) quod species luxuriæ accipiuntur secundum diversas mulierum conditiones.

Ad secundum dicendum, quod matrimonium specialiter est ordinatum ad bonum humanæ prolis, sicut dictum est (art. 2. hu. quæst.) Adulterium autem specialiter matrimonio contrariatur, inquantum violat matrimonii fidem, quam quis coniugi debet. Et quia ille qui est ardentior amator uxoris, facit contra bonum matrimonii, inhoneste eo utens, licet fidem non violet, ideo aliqualiter potest adulter nominari, & magis ille qui est ardentior amator alterius mulieris.

Ad tertium dicendum, quod uxor est in potestate viri, sicut ei matrimonio copulata; puella autem est sub potestate patris, sicut per eum matrimonio copulanda. Et ideo alio modo contra bonum matrimonii est peccatum adulterii, alio modo peccatum stupri: & propter hoc ponuntur diversæ luxuriæ species. De aliis autem ad adulterium pertinentibus dicetur in tertia parte (quam non absolvit: vid IV. dist. XLI.) cum de matrimonio tractabitur.

ARTICULUS IX. 750

Utrum incestus sit determinata species luxuriæ.

Sup. art. 1. corp. & IV. dist. XLI. *art. 4. quæst. 1. & 2. corp. & mal. quæst. XV. art. 3. corp.*

AD nonum sic proceditur. Videtur quod incestus non sit species determinata luxuriæ. Incestus enim dicitur per privationem castitatis. Sed castitati universaliter opponitur luxuria. Ergo videtur quod incestus non sit species luxuriæ, sed sit universaliter ipsa luxuria.

2. Præ-

2. Præterea. In Decretis dicitur xxxvi. quæst. i. (in append. Grat. ad cap. *Lex illa*) quod *incestus est consanguinearum, vel affinium abusus*. Sed affinitas differt a consanguinitate. Ergo incestus non est una species luxuriæ, sed plures.

3. Præterea. Illud quod de se non importat aliquam deformitatem, non constituit aliquam determinatam speciem vitii. Sed accedere ad consanguineas, vel affines, non est secundum se deforme; alias nullo tempore licuisset. Ergo incestus non est determinata species luxuriæ.

Sed contra est quod species luxuriæ distinguuntur secundum conditiones mulierum quibus aliqui abutuntur. Sed in incestu importatur specialis conditio mulierum, quia est abusus consanguinearum, vel affinium, ut dictum est (in arg. 2. & art. 1. hu. quæst.) Ergo incestus est determinata species luxuriæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. & 6. hu. quæst.) ibi necesse est inveniri determinatam speciem luxuriæ, ubi invenitur aliquid repugnans usui debito venereorum. In usu autem consanguinearum, vel affinium invenitur aliquid incongruum commixtioni venereæ triplici ratione. Primo quidem quia naturaliter homo debet quamdam honorificentiam parentibus, & per consequens aliis consanguineis, qui ex eisdem parentibus de propinquo originem trahunt; intantum quod apud antiquos, ut Maximus Valerius refert (Lib. II. cap. 1. n. 7.) non erat fas filium simul cum patre balneari, ne scilicet se invicem nudos conspicerent. Manifestum est autem secundum prædicta (quæst. cxlii. art. 4. & quæst. cli. art. 4.) quod in actibus venereis maxime consistit quædam turpitudo honorificentiæ contraria: unde de his homines verecundantur. Et ideo incongruum est quod talis commixtio venerea fiat talium personarum ad invicem. Et hæc causa videtur exprimi Levit. xviii. 7. ubi dicitur: *Mater tua est: non revelabis turpitudinem eius*. Et idem postea dicitur in aliis. Secunda ratio est, quia personas sanguine coniunctas necesse est ad invicem simul conversari. Unde si homines non arcerentur a commixtione venerea, nimia opportunitas daretur hominibus venereæ commixtionis; & sic animi hominum nimis emollescerent per luxuriam. Et ideo in veteri lege illæ personæ specialiter videntur prohibitæ esse quas necesse est simul commorari. Tertia ratio est, quia per hoc impediretur multiplicatio amicorum. Dum enim homo uxorem extraneam accipit, iunguntur sibi quadam speciali amicitia omnes consanguinei uxoris, ac si essent consanguinei sui. Unde Augustinus dicit XV. de civitate Dei (cap. xvi. cir. princ.) *Habita est ratio rectissima caritatis, ut homines, quibus esset utilis, atque honesta concordia, diversarum vicissitudinum vinculis necterentur, nec unus in una multas haberet, sed singulæ spargerentur in singulos*. Addit autem Aristoteles quartam rationem in II. Polit. (cap. ii. cir. med.) quia cum naturaliter homo consanguineam diligat, si adderetur amor, qui est ex commixtione venerea, fieret nimius ardor amoris, & maximum libidinis incentivum; quod castitati repugnat. Unde manifestum est quod incestus est determinata luxuriæ species.

Ad primum ergo dicendum, quod abusus coniunctarum personarum maxime induceret corruptelam castitatis, tum propter opportunitatem, tum etiam propter nimium ardorem amoris, ut dictum est (in corp. art.) Et ideo antonomastice abusus talium personarum vocatur *incestus*.

Ad secundum dicendum, quod persona affinis coniungitur alicui propter personam consanguinitate coniunctam: & ideo quia unum est propter alterum, eiusdem rationis inconvenientiam facit consanguinitas, & affinitas.

Ad tertium dicendum, quod in commixtione personarum coniunctarum aliquid est quod est secundum se indecens, & repugnans naturali rationi; sicut quod commixtio fiat inter parentes, & filios, quorum est per se, & immediata cognatio: nam filii naturaliter honorem debent parentibus. Unde Philosophus dicit in IX. de animal. (cap. xlvii.) quod quidam equus, quia deceptus fuit ut matri commisceretur, seipsum præcipitavit quasi præ horrore, eo quod etiam animalibus aliquibus inest naturalis reverentia ad parentes. Aliæ vero personæ quæ non coniunguntur secundum seipsas, sed per ordinem ad parentes, non habent ita ex seipsis indecentiam; sed variatur circa hoc decentia, vel indecentia secundum consuetudinem, & legem humanam, vel divinam: quia, ut dictum est (art. 2. hu. quæst.) usus venereorum, qui ordinatur ad bonum commune, subiacet legi. Et ideo, sicut

Digitized by Google

ſicut Auguſtinus dicit in XV. de civitate Dei (cap. XVI. cir. princ.) *commixtio ſororum, & fratrum quanto fuit antiquior, compellente neceſſitate, tanto poſtea facta eſt damnabilior, religione prohibente.*

ARTICULUS X. 751

Utrum ſacrilegium poſſit eſſe ſpecies luxuriæ.

Sup. art. 1. ad 3. & IV. diſt. XLI. quæſt. 1. art. 4. quæſt. 2. ad 7.

AD decimum ſic proceditur. Videtur quod ſcrilegium non poſſit eſſe ſpecies luxuriæ. Eadem enim ſpecies non invenitur ſub diverſis generibus non ſubalternatim poſitis. Sed ſacrilegium eſt ſpecies irreligioſitatis, ut ſupra dictum eſt (quæſt. XCIX. art. 1.) Ergo ſacrilegium non poteſt poni ſpecies luxuriæ.

2. Præterea. In Decret. XXXVI. quæſt. 1. (in appendice Grat. ad cap. *Lex illa*) ſacrilegium non ponitur inter alia quæ ponuntur ſpecies luxuriæ. Ergo videtur quod non ſit luxuriæ ſpecies.

3. Præterea. Sicut per luxuriam contingit aliquid fieri contra aliquam rem ſacram, ita etiam per alia vitiorum genera. Sed ſacrilegium non ponitur ſpecies gulæ, aut alterius alicuius huiuſmodi vitii. Ergo etiam non debet poni ſpecies luxuriæ.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit XV. de civ. Dei (cap. XVI. a med.) quod *ſi iniquum eſt aviditate poſſidendi tranſgredi limitem agrorum, quanto eſt iniquius libidine concumbendi ſubvertere limitem morum?* Sed tranſgredi limitem agrorum in rebus ſacris eſt peccatum ſacrilegii. Ergo pari ratione ſubvertere limitem morum libidine concumbendi in rebus ſacris facit ſacrilegii vitium. Sed libido concumbendi pertinet ad luxuriam. Ergo ſacrilegium eſt luxuriæ ſpecies.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (implic. quæſt. XCIX. art. 1. & art. 2. ad 2. & 1. 2. quæſt. XVIII. art. 7.) actus unius virtutis, vel vitii ordinatus ad finem alterius, aſſumit ſpeciem illius; ſicut furtum quod propter adulterium committitur, tranſit in ſpeciem adulterii. Manifeſtum eſt autem quod obſervatio caſtitatis, ſecundum quod ordinatur ad cultum Dei, fit actus religionis, ut patet in illis qui vovent, & ſervant virginitatem, ut patet per Auguſtinum in Lib. de viginitate (cap. VIII.) Unde manifeſtum eſt quod etiam luxuria, ſecundum quod violat aliquid ad divinum cultum pertinens, pertinet ad ſpeciem ſacrilegii, & ſecundum hoc ſacrilegium poteſt poni ſpecies luxuriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod luxuria, ſecundum quod ordinatur ad finem alterius vitii, efficitur illius vitii ſpecies. Et ſic aliqua luxuriæ ſpecies poteſt etiam eſſe ſpecies irreligioſitatis, ſicut cuiuſdam ſuperioris generis.

Ad ſecundum dicendum, quod ibi enumerantur illa quæ ſunt ſpecies luxuriæ ſecundum ſeipſa. Sacrilegium autem eſt ſpecies luxuriæ, ſecundum quod ordinatur ad alterius vitii finem; & poteſt concurrere cum diverſis luxuriæ ſpeciebus. Si enim aliquis abutatur perſona coniuncta ſibi ſecundum ſpiritualem cognationem, committit ſacrilegium ad modum inceſtus. Si autem abutatur virgine Deo ſacrata, inquantum eſt ſponſa Chriſti, eſt ſacrilegium per modum adulterii. Inquantum vero eſt ſub ſpiritualis patris cura conſtituta, erit quoddam ſpirituale ſtuprum: & ſi violentia inferatur, erit ſpiritualis raptus; qui etiam ſecundum leges civiles gravius punitur quam alius raptus. Unde Iuſtinianus Imperator dicit (Lib. *Si quis*, cap. de Epiſcop. & Cleric.) *Si quis non dicam rapere, ſed attentare tantummodo matrimonii coniungendi cauſa ſacratiſſimas virgines auſus fuerit, capitali pœna feriatur.*

Ad tertium dicendum, quod ſacrilegium committitur in re ſacrata. Res autem ſacrata eſt vel perſona (*a*) ſacrata, quæ concupiſcitur ad concubitum; & ſic pertinet ad luxuriam: vel quæ concupiſcitur ad poſſidendum; & ſic pertinet ad iniuſtitiam. Poteſt etiam ad iram pertinere ſacrilegium; puta ſi aliquis ex ira iniuriam inferat perſonæ ſacræ, vel ſi guloſe cibum ſacrum aſſumat, ſacrilegium committit. Specialius tamen ſacrilegium attribuitur luxuriæ, quæ opponitur caſtitati, ad cuius obſervantiam aliquæ perſonæ ſpecialiter conſecrantur.

AR-

(*a*) *Ita paſſim. Cod. Alcan. ſacra.*

Digitized by Google

ARTICULUS XI. 752

Utrum vitium contra naturam sit species luxuriæ.

IV. dist. xli. *quæst.* 1. *art.* 4. *quæst.* 2.

AD undecimum sic proceditur. Videtur quod vitium contra naturam non sit species luxuriæ. Quia in prædicta enumeratione specierum luxuriæ (art. 1. hu. quæst.) nulla fit mentio de vitio contra naturam. Ergo non est species luxuriæ.

2. Præterea. Luxuria opponitur virtuti; & ita sub malitia continetur. Sed vitium contra naturam non continetur sub malitia, sed sub bestialitate, ut patet per Philosophum in VII. Ethic. (cap. v.) Ergo vitium contra naturam non est species luxuriæ.

3. Præterea. Luxuria consistit circa actus ad generationem humanam ordinatos, ut patet ex supradictis (quæst. præc. art. 1.) Sed vitium contra naturam consistit circa actus ex quibus non potest generatio sequi. Ergo vitium contra naturam non est species luxuriæ.

Sed contra est quod II. Cor XII. connumeratur aliis luxuriæ speciebus, ubi dicitur: *Et non egerunt pœnitentiam super immunditia, & fornicatione, & impudicitia*: ubi dicit Glossa (interl.) „*Immunditia*, idest luxuria contra naturam.“

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 6. & 9. hu. quæst.) ibi est determinata luxuriæ species ubi specialis ratio deformitatis occurrit, quæ facit indecentem actum venereum. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno quidem modo quia repugnat rationi rectæ; quod est commune in omni vitio luxuriæ. Alio modo quia etiam super hoc repugnat ipsi ordini naturali venerei actus, qui convenit humanæ speciei, quod dicitur *vitium contra naturam*. Quod quidem potest pluribus modis contingere. Uno quidem modo, si absque omni concubitu causa delectationis venereæ pollutio procuretur; quod pertinet ad peccatum *immunditiæ*, quam quidam *mollitiem* vocant. Alio modo si fiat per concubitum ad rem non eiusdem speciei, quod vocatur *bestialitas*. Tertio si fiat per concubitum ad non debitum sexum, puta masculi ad masculum, vel feminæ ad feminam, ut Apostolus dicit ad Rom. 1. quod dicitur *Sodomiticum vitium*. Quarto si non servetur naturalis modus concumbendi aut quantum ad instrumentum non debitum, aut quantum ad alios monstruosos, & bestiales concumbendi modos.

Ad primum ergo dicendum, quod ibi enumerantur species luxuriæ quæ non repugnant humanæ naturæ: & ideo prætermittitur vitium contra naturam.

Ad secundum dicendum, quod bestialitas differt a malitia, quæ humanæ virtuti opponitur per quemdam excessum circa eamdem materiam: & ideo ad idem genus reduci potest.

Ad tertium dicendum, quod luxuriosus non intendit generationem humanam, sed delectationem veneream, quam potest aliquis experiri sine actibus ex quibus sequitur humana generatio. Et hoc est quod quæritur in vitio contra naturam.

ARTICULUS XII. 753

Utrum vitium contra naturam sit maximum peccatum inter species luxuriæ.

Inf. quæst. clxx. *art.* 1. *ad* 2. & 1. 2. *quæst.* lxxiii. *art.* 7. *cor.* & *IV. dist.* xli. *quæst.* 1. *art.* 4. *quæst.* 3. *cor. fi.*

AD duodecimum sic proceditur. Videtur quod vitium contra naturam non sit maximum peccatum inter species luxuriæ. Tanto enim aliquod peccatum est gravius, quanto magis contrariatur caritati. Sed magis videntur contrariari caritati proximi adulterium, & stuprum, & raptus, quæ vergunt in iniuriam proximi, quam peccata contra naturam, per quæ nullus alteri iniuriatur. Ergo peccatum contra naturam non est maximum inter species luxuriæ.

2. Præterea. Illa peccata videntur esse gravissima quæ contra Deum committuntur. Sed sacrilegium directe committitur contra Deum, quia vergit in iniuriam divini cultus. Ergo sacrilegium est gravius peccatum quam vitium contra naturam.

3. Præterea. Tanto aliquod peccatum videtur esse gravius, quanto exercetur in personam quam magis diligere debemus. Sed secundum ordinem caritatis magis debemus diligere personas nobis coniunctas, quæ polluuntur per incestum, quam personas extraneas, quæ interdum polluuntur per vitium contra naturam. Er-

Ergo inceſtus eſt gravius peccatum quam vitium contra naturam.

4. Præterea. Si vitium contra naturam eſt graviſſimum, videtur quod tanto ſit gravius, quanto eſt magis contra naturam. Sed maxime videtur eſſe contra naturam peccatum immunditiæ, ſeu mollitiei, quia hoc videtur eſſe maxime ſecundum naturam ut alterum ſit agens, & alterum ſit patiens. Ergo ſecundum hoc immunditia eſſet graviſſimum inter vitia contra naturam. Hoc autem eſt falſum. Ergo vitia contra naturam non ſunt graviſſima inter peccata luxuriæ.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in Libro de adult. coniugiis (hab. in Lib. de bono coniug. cap. IX. & XI. & hab. cap. *Adulterii* XXXII. quæſt. VII.) quod *omnium horum vitiorum*, ſcilicet quæ ad luxuriam pertinent, *peſſimum eſt quod contra naturam fit*.

Reſpondeo dicendum, quod in quolibet genere peſſima eſt principii corruptio, ex quo alia dependent. Principia autem rationis ſunt ea quæ ſunt ſecundum naturam: nam ratio, præſuppoſitis his quæ ſunt a natura determinata, diſponit alia ſecundum quod convenit. Et hoc apparet tam in ſpeculativis, quam in practicis. Et ideo ſicut in ſpeculativis error circa ea quorum cognitio eſt homini naturaliter indita, eſt graviſſimus, & turpiſſimus; ita in agendis agere contra ea quæ ſunt ſecundum naturam determinatam, eſt graviſſimum, & turpiſſimum. Quia ergo in vitiis quæ ſunt contra naturam, tranſgreditur homo id quod eſt ſecundum naturam determinatum circa uſum venereum, inde eſt quod in tali materia hoc peccatum eſt graviſſimum.

Poſt quod eſt *inceſtus*, qui, ſicut dictum eſt (art. 9. hu. quæſt.) eſt contra naturalem reverentiam quam perſonis coniunctis debemus. Per alias autem luxuriæ ſpecies præteritur ſolum id quod eſt ſecundum rationem rectam determinatum, ex præſuppoſitione tamen naturalium principiorum. Magis autem repugnat rationi quod aliquis venereis utatur, non ſolum contra id quod convenit proli generandæ, ſed etiam cum iniuria alterius. Et ideo *fornicatio ſimplex*, quæ committitur ſine iniuria alterius perſonæ, eſt minima inter ſpecies luxuriæ. Maior autem iniuria eſt, ſi quis abutatur muliere alterius poteſtati ſubiecta ad uſum generationis, quam ad ſolam cuſtodiam. Et ideo *adulterium* eſt gravius quam *ſtuprum*: & utrumque aggravatur per violentiam. Propter quod *raptus virginis* eſt gravius quam *ſtuprum*, & *raptus uxoris* quam *adulterium*. Et hæc omnia etiam aggravantur ſecundum rationem *ſacrilegii*, ut ſupra dictum eſt (art. 10. hu. quæſt. ad 2.)

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut ordo rationis rectæ eſt ab homine, ita ordo naturæ eſt ab ipſo Deo. Et ideo in peccatis contra naturam, in quibus ipſe ordo naturæ violatur, fit iniuria ipſi Deo ordinatori naturæ. Unde Auguſtinus dicit in III. Confeſſ. (cap. VIII. cir. princ.) *Flagitia quæ ſunt contra naturam, ubique, ac ſemper deteſtanda, atque punienda ſunt; qualia Sodomitarum fuerunt: quæ ſi omnes gentes facerent, omnes eodem criminis reatu divina lege tenerentur, quæ non ſic fecit homines, ut ſe illo uterentur modo Violatur quippe ipſa ſocietas quæ cum Deo nobis eſſe debet; cum eadem natura, cuius ille auctor eſt, libidinis perverſitate polluitur.*

Ad ſecundum dicendum, quod etiam vitia contra naturam ſunt contra Deum, ut dictum eſt (in ſolut. præc.) & tanto ſunt graviora quam ſacrilegii corruptela, quanto ordo naturæ humanæ inditus eſt prior, & ſtabilior quam quilibet alius ordo ſuperadditus.

Ad tertium dicendum, quod unicuique individuo magis eſt coniuncta natura ſpeciei quam quodcumque aliud individuum. Et ideo peccata quæ ſunt contra naturam ſpeciei, ſunt graviora.

Ad quartum dicendum, quod gravitas in peccato magis attenditur ex abuſu alicuius rei quam ex omiſſione debiti uſus. Et ideo inter vitia quæ ſunt contra naturam, infimum locum tenet peccatum immunditiæ, quod conſiſtit in ſola omiſſione concubitus ad alterum. Graviſſimum autem eſt peccatum *beſtialitatis*: quia non ſervatur debita ſpecies. Unde ſuper illud Gen. XXXVII. *Accuſavit fratres ſuos crimine peſſimo*, dicit Gloſſa (interl.) quod „ cum pecoribus „ miſcebantur. “ Poſt hoc autem eſt *vitium Sodomiticum*, cum ibi non ſervetur debitus ſexus. Poſt hoc autem eſt peccatum ex eo quod non ſervatur debitus modus concumbendi; magis autem ſi non ſit debitum vas, quam ſi ſit inordinatio ſecundum aliqua alia pertinentia ad modum concubitus.

QUAE-

Digitized by Google

QUAESTIO CLV.

De partibus potentialibus temperantiæ, & primo de continentia,

in quatuor articulos divisa.

POstea considerandum est de partibus potentialibus temperantiæ: & primo de continentia; secundo de clementia; tertio de modestia.

Circa primum considerandum est de continentia, & de incontinentia.

Circa continentiam quæruntur quatuor.

Primo, utrum continentia sit virtus.
Secundo, quæ sit materia eius.
Tertio, quod sit eius subiectum.
Quarto de comparatione eius ad temperantiam.

ARTICULUS I. 754

Utrum continentia sit virtus.

1. 2. *quæst.* lxxxv. *art.* 3. *ad* 2. & III. P. *quæst.* VII. *art.* 2. *ad* 3. & *ver. quæst.* XIV. *art.* 1. *cor. fin.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod continentia non sit virtus. Species enim non condividitur generi. Sed continentia condividitur virtuti, ut patet per Philosophum in VII. Ethic. (cap. I. in princ. & cap. IX.) Ergo continentia non est virtus.

2. Præterea. Nullus utendo virtute peccat: quia secundum Augustinum in Lib. II. de lib. arbit. (cap. XVIII. & XIX.) *virtus est qua nemo male utitur*. Sed aliquis continendo potest peccare; puta si desideret aliquod bonum facere, & ab eo se contineat. Ergo continentia non est virtus.

3. Præterea. Nulla virtus retrahit hominem a licitis, sed solum ab illicitis. Sed continentia retrahit hominem a licitis: dicit enim Glossa (interl. sup. illud, *Fides*, *modestia* &c.) Gal. v. quod per continentiam aliquis se etiam a licitis abstinet. Ergo continentia non est virtus.

Sed contra. Omnis habitus laudabilis videtur esse virtus. Sed continentia est huiusmodi: dicit enim Andronicus, quod *continentia est habitus invictus a delectatione*. Ergo continentia est virtus.

Respondeo dicendum, quod nomen continentiæ dupliciter sumitur a diversis. Quidam enim continentiam nominant per quam aliquis ab omni delectatione venerea abstinet: unde & Apostolus ad Galat. v. continentiam castitati coniungit. Et sic continentia perfecta principalis quidem est virginitas, secundaria vero viduitas. Unde secundum hoc eadem ratio est de continentia quæ de virginitate, quam supra diximus virtutem (quæst. CLII. art. 3.)

Alii vero dicunt, continentiam esse per quam aliquis resistit concupiscentiis pravis, quæ in eo vehementes existunt: & hoc modo accipit Philosophus continentiam in VII. Ethic. Hoc etiam modo accipitur continentia in Collationibus Patrum (collat. XII. cap. X. & XI.) Hoc autem modo continentia habet aliquid de ratione virtutis, inquantum scilicet ratio firmata est contra passiones, ne ab eis deducatur; non tamen attingit ad perfectam rationem virtutis moralis, secundum quam etiam appetitus sensitivus subditur rationi sic ut in eo non insurgant vehementes passiones rationi contrariæ. Et ideo Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. ult.) quod *continentia non est virtus, sed quædam mixta*, inquantum scilicet habet aliquid de virtute, & in aliquo deficit a virtute. Largius tamen accipiendo nomen virtutis pro quolibet principio laudabilium operum, possumus dicere, continentiam esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus continentiam condividit virtuti quantum ad hoc in quo deficit a virtute.

Ad secundum dicendum, quod homo proprie est id quod est secundum rationem. Et ideo ex hoc dicitur aliquis in seipso se tenere, quod tenet se in eo quod convenit rationi. Quod autem pertinet ad perversitatem rationis, non est conveniens rationi. Unde ille solus vere continens dicitur qui tenet se in eo quod est secundum rationem rectam, non autem in eo quod est secundum rationem perversam. Rationi autem rectæ opponuntur concupiscentiæ pravæ, sicut & rationi perversæ opponuntur concupiscentiæ bonæ. Et ideo proprie & vere continens est qui persistit in ratione recta, abstinens a concupiscentiis pravis; non autem qui persistit in ratione perversa, abstinens a concupiscentiis bonis; sed hic magis potest dici obstinatus in malo.

Ad tertium dicendum, quod Glossa ibi loquitur de continentia secundum primum

Digitized by Google

muni modum, secundum quem continentia nominat quamdam virtutem perfectam, quæ non solum abstinet ab illicitis bonis, sed etiam a quibusdam licitis minus bonis, ut totaliter intendatur perfectioribus bonis.

ARTICULUS II. 755

Utrum materia continentiæ sint concupiscentiæ delectationum tactus.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod materia continentiæ non sint concupiscentiæ delectationum tactus. Dicit enim Ambrosius in I. de offic. (cap. XLVI. circ. princ.) *Generale decorum ita est, ac si æquabilem formam, atque universitatem honestatis habeat in omni actu suo continentem*. Sed non omnis actus humanus pertinet ad delectationes tactus. Ergo continentia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

2. Præterea. Nomen continentiæ ex hoc sumitur quod aliquis tenet se in bono rationis rectæ, sicut dictum est (art. præc.) Sed quædam aliæ passiones vehementius abducunt hominem a ratione recta quam concupiscentiæ delectabilium tactus; sicut timor periculorum mortis, qui stupefacit hominem; & ira, quæ est insaniæ similis, ut Seneca dicit (Lib. I. de ira cap. I.) Ergo continentia non dicitur proprie circa concupiscentias delectationum tactus.

3. Præterea. Tullius dicit in II. Rhetor. (seu de invent. aliquant. ante fi.) quod *continentia est per quam cupiditas consilii gubernatione regitur*. Cupiditas autem magis consuevit dici divitiarum, quam delectabilium tactus, secundum illud I. ad Timoth. ult. 10. *Radix omnium malorum est cupiditas*. Ergo continentia non est proprie circa concupiscentias delectationum tactus.

4. Præterea. Delectationes tactus non solum sunt in rebus venereis, sed etiam in usu ciborum. Sed continentia solum circa usum venereorum consuevit dici. Ergo non est propria materia eius concupiscentia delectationum tactus.

5. Præterea. Inter delectationes tactus quædam sunt non humanæ, sed bestiales, tam in cibis, utpote si quis delectetur in esu carnium humanarum, quam etiam in venereis, puta in abusu bestiarum, vel puerorum. Sed circa huiusmodi non est continentia, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. V.) Non ergo propria materia continentiæ sunt concupiscentiæ delectationum tactus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. IV.) quod *continentia, & incontinentia sunt circa eadem, circa quæ temperantia, & intemperantia*. Sed temperantia, & intemperantia sunt circa concupiscentias delectationum tactus, ut supra habitum est (quæst. CXLI. art. 4.) Ergo etiam continentia, & incontinentia sunt circa eamdem materiam.

Respondeo dicendum, quod nomen continentiæ refrenationem quamdam importat, inquantum scilicet tenet se aliquis ne passiones sequatur. Et ideo proprie continentia dicitur circa illas passiones quæ impellunt ad aliquid prosequendum, in quibus laudabile est ut ratio retrahat hominem a prosequendo; non autem proprie est circa illas passiones quæ important retractionem quamdam, sicut timor, & alia huiusmodi. In his enim laudabile est firmitatem servare in prosequendo quod ratio dictat, ut supra dictum est (quæst. CXXIII. art. 3. & 4.)

Est autem considerandum, quod naturales inclinationes principia sunt omnium supervenientium, ut supra dictum est (elicitur ex quæst. XXVI. art. 3. 7. & 8.) Et ideo passiones tanto vehementius impellunt ad aliquid prosequendum, quanto magis sequuntur inclinationem naturæ; quæ præcipue inclinat ad ea quæ sunt sibi necessaria vel ad conservationem individui, sicut sunt cibi, vel ad conservationem speciei, sicut sunt actus venerei, quorum delectationes ad tactum pertinent. Et ideo continentia, & incontinentia proprie dicuntur circa concupiscentias delectationum tactus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut nomen temperantiæ potest communiter accipi in quacumque materia; proprie tamen dicitur in illa materia in qua est optimum hominem refrenari: ita etiam continentia proprie dicitur in materia in qua est optimum, & difficillimum contineri, scilicet in concupiscentiis delectationum tactus; communiter autem, & secundum quid potest dici in quacumque alia materia: & hoc modo utitur Ambrosius nomine continentiæ.

Ad secundum dicendum, quod circa timorem non proprie laudatur continentia, sed magis firmitas animi, quam fortitudo importat. Ira autem impetum quidem facit ad aliquid prosequendum;

Digitized by Google

dum; iste tamen impetus magis sequitur apprehensionem animalem, prout scilicet aliquis apprehendit se esse ab alio læsum, quam inclinationem naturalem. Et ideo dicitur quidem aliquis secundum quid continens iræ, non tamen simpliciter.

Ad tertium dicendum, quod huiusmodi exteriora bona, sicut honores, divitiæ, & huiusmodi, ut Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. IV. a princ.) videntur quidem secundum se esse eligibilia, non autem quasi necessaria ad conservationem naturæ. Et ideo circa ea non dicimus simpliciter aliquos continentes, vel incontinentes, sed secundum quid, apponendo quod sint continentes, vel incontinentes lucri, vel honoris, vel alicuius huiusmodi. Et ideo vel Tullius communiter usus est nomine continentiæ, prout comprehendit sub se etiam continentiam secundum quid; vel accipit cupiditatem stricte pro concupiscentia delectabilium tactus.

Ad quartum dicendum, quod delectationes venereorum sunt vehementiores quam delectationes ciborum: & ideo circa venerea magis consuevimus continentiam, & incontinentiam dicere, quam circa cibos; licet secundum Philosophum circa utrumque possit dici.

Ad quintum dicendum, quod continentia est bonum rationis humanæ: & ideo attenditur circa passiones quæ possunt esse homini connaturales. Unde Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. V. a med.) quod si aliquis tenens puerum concupiscat eum vel comedere, vel ad venereorum inconvenientem delectationem, sive sequatur concupiscentiam, sive non, non dicetur simpliciter continens, (a) sed secundum quid.

ARTICULUS III. 756

Utrum subiectum continentiæ sit vis concupiscibilis.

Sup. quæst. LIII. *art.* 5. *ad* 3. & 1. 2. *quæst.* LVIII. *art.* 3. *ad* 2. & III. *dist.* XXXIII. *quæst.* II. *art.* 4. *quæst.* 2. & *VII. Eth. lect.* 10.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod subiectum continentiæ sit vis concupiscibilis. Subiectum enim alicuius virtutis oportet esse proportionatum materiæ. Sed materia continentiæ, sicut dictum est (art. præc.) sunt concupiscentiæ delectabilium tactus, quæ pertinent ad vim concupiscibilem. Ergo continentia est in vi concupiscibili.

2. Præterea. Opposita sunt circa idem. Sed incontinentia est in concupiscibili, cuius passiones superant rationem: dicit enim Andronicus, quod *incontinentia est malitia concupiscibilis, secundum quam eligit pravas delectationes, prohibente rationali*. Ergo & continentia pari ratione est in concupiscibili.

3. Præterea. Subiectum virtutis humanæ vel est ratio, vel vis appetitiva, quæ dividitur in voluntatem, concupiscibilem, & irascibilem. Sed continentia non est in ratione, quia sic esset virtus intellectualis; neque etiam in voluntate, quia continentia est circa passiones, quæ non sunt in voluntate; nec etiam est in irascibili, quia non est proprie circa passiones irascibilis, ut dictum est (art. præc. ad 2.) Ergo relinquitur quod sit in concupiscibili.

Sed contra. Omnis virtus in aliqua potentia existens aufert malum actum illius potentiæ. Sed continentia non aufert malum actum concupiscibilis: habet enim continens concupiscentias pravas, ut Philosophus dicit in VII. Ethicor. (cap. IX. cir. fi.) Ergo continentia non est in concupiscibili.

Respondeo dicendum, quod omnis virtus in aliquo subiecto existens facit illud differre a dispositione quam habet, dum subiicitur opposito vitio. Concupiscibilis autem eodem modo se habet in eo qui est continens, & in eo qui est incontinens, quia in utroque prorumpit in concupiscentias pravas vehementes. Unde manifestum est quod continentia non est in concupiscibili sicut in subiecto.

Similiter etiam ratio eodem modo se habet in utroque: quia tam continens, quam incontinens habet rationem rectam; & uterque extra passionem existens gerit in proposito concupiscentias illicitas non sequi. Prima autem differentia eorum invenitur in electione: quia continens, quamvis patiatur vehementes concupiscentias, tamen eligit non sequi eas propter rationem; incontinens autem eligit sequi eas, non obstante contradictione rationis. Et ideo oportet quod continentia sit sicut in subiecto in illa vi animæ cuius actus est electio: & hæc est voluntas, ut supra habitum est (1.2. quæst. XIII. art 1.)

Ad

(a) *Forte huic communiori lectioni addendum* vel incontinens, *Nicolaius pro* sive sequatur &c. *habet* & non sequatur concupiscentiam, non dicetur &c.

Digitized by Google

Ad primum ergo dicendum, quod continentia habet materiam concupiscentias delectationum tactus, non sicut quas moderetur (quod pertinet ad temperantiam, quæ est in concupiscibili) sed est circa eas, quasi eis resistens. Unde oportet quod sit in alia vi, quia resistentia est alterius ad alterum.

Ad secundum dicendum, quod voluntas media est inter rationem, & concupiscibilem, & potest ab utroque moveri. In eo autem qui est continens, movetur a ratione; in eo autem qui est incontinens, movetur a concupiscibili. Et ideo continentia potest attribui rationi sicut primo moventi, & incontinentia concupiscibili; quamvis utrumque immediate pertineat ad voluntatem sicut ad proprium subiectum.

Ad tertium dicendum, quod licet passiones non sint in voluntate sicut in subiecto, est tamen in potestate voluntatis eis resistere: & hoc modo voluntas continentis resistit concupiscentiis.

ARTICULUS IV. 757

Utrum continentia sit melior quam temperantia.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod continentia sit melior quam temperantia. Dicitur enim Eccli. XXVI. 20. *Omnis ponderatio non est digna continentis animæ*. Ergo nulla virtus potest continentiæ adæquari.

2. Præterea. Quanto aliqua virtus meretur maius præmium, tanto potior est. Sed continentia videtur mereri maius præmium: dicitur enim II. ad Timoth. II. 5. *Non (a) coronabitur, nisi qui legitime certaverit*: magis autem certat continens, qui patitur vehementes passiones, & concupiscentias pravas, quam temperatus, qui non habet eas vehementes. Ergo continentia est potior virtus quam temperantia.

3. Præterea. Voluntas est dignior potentia quam vis concupiscibilis. Sed continentia est in voluntate, temperantia autem in vi concupiscibili, ut ex dictis patet (art. præc. in corp. & ad I.) Ergo continentia est potior virtus quam temperantia.

Sed contra est quod Tullius (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) & Andronicus ponunt continentiam adiunctam temperantiæ sicut principali virtuti.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. I. hu. quæst.) nomen continentiæ dupliciter accipitur. Uno modo, secundum quod importat cessationem ab omnibus delectationibus venereis: & sic sumendo nomen continentiæ, continentia est potior temperantia simpliciter dicta, ut patet in his quæ supra dicta sunt (quæst. CLII. art. 5.) de præeminentia virginitatis ad castitatem simpliciter dictam.

Alio modo potest accipi nomen continentiæ, secundum quod importat resistentiam rationis ad concupiscentias pravas, quæ sunt in homine vehementes: & secundum hoc temperantia est multo potior quam continentia: quia bonum virtutis laudabile est ex eo quod est secundum rationem. Plus autem viget bonum rationis in eo qui est temperatus, in quo etiam ipse appetitus sensitivus est subiectus rationi, & quasi a ratione edomitus, quam in eo qui est continens, in quo appetitus sensitivus vehementer resistit rationi per concupiscentias pravas.

Unde continentia comparatur ad temperantiam sicut imperfectum ad perfectum.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa potest dupliciter intelligi. Uno modo, secundum quod accipitur continentia, prout abstinet ab omnibus venereis: & hoc modo dicitur, quod *omnis ponderatio non est digna animæ continentis* in genere castitatis: quia nec etiam fecunditas carnis, quæ quæritur in matrimonio, adæquatur continentiæ virginali, vel viduali, ut supra dictum est (quæst. CLII. art. 4. & 5.)

Alio modo potest intelligi, secundum quod nomen continentiæ sumitur communiter pro omni abstinentia a rebus illicitis: & sic dicitur, quod *omnis ponderatio non est digna animæ continentis*, quia non recipit æstimationem auri vel argenti, quæ commutantur ad pondus.

Ad secundum dicendum, quod magnitudo concupiscentiæ, seu debilitas eius ex duplici causa procedere potest. Quandoque enim procedit ex causa corporali. Quidam enim ex naturali complexione sunt magis proni ad concupiscendum quam alii; & iterum quidam habent opportunitates delectationum concupiscentiam inflammantes magis paratas quam alii. Et talis debilitas concupiscentiæ diminuit meritum; magnitudo vero auget. Quando-

(a) *Vulgata* coronatur.

doque vero debilitas, vel magnitudo concupiscentiæ provenit ex causa spirituali laudabili, puta ex vehementia caritatis, vel fortitudine rationis, sicut est in homine temperato. Et hoc modo debilitas concupiscentiæ auget meritum ratione suæ causæ; magnitudo vero minuit.

Ad tertium dicendum, quod voluntas propinquior est rationi quam vis concupiscibilis. Unde bonum rationis, ex quo virtus laudatur, maius esse ostenditur ex hoc quod pertingit non solum usque ad voluntatem, sed etiam usque ad vim concupiscibilem, quod accidit in eo qui est temperatus, quam si pertingat solum ad voluntatem, ut accidit in eo qui est continens.

QUAESTIO CLVI.

De incontinentia,

in quatuor articulos divisa.

POstea considerandum est de incontinentia: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum incontinentia pertineat ad animam, vel ad corpus.

Secundo, utrum incontinentia sit peccatum.

Tertio de comparatione incontinentiæ ad intemperantiam.

Quarto, quis sit turpior, utrum incontinens iræ, vel incontinens concupiscentiæ.

ARTICULUS I. 758

Utrum incontinentia pertineat ad animam, an ad corpus.

AD primum sic proceditur. Videtur quod incontinentia non pertineat ad animam, sed ad corpus. Diversitas enim sexuum non est ex parte animæ, sed ex parte corporis. Sed diversitas sexuum facit diversitatem circa incontinentiam: dicit enim Philosophus in VII. Ethic. (cap. v. ante med.) quod *mulieres non dicuntur neque continentes, neque incontinentes*. Ergo incontinentia non pertinet ad animam, sed ad corpus.

2. Præterea. Id quod pertinet ad animam, non sequitur corporis complexionem. Sed incontinentia sequitur corporis complexionem: dicit enim Philosophus in VII. Eth. (cap. VII. in fin.) quod *maxime acuti, idest cholerici, & melancholici secundum irrefrenatam concupiscentiam sunt incontinentes*. Ergo incontinentia pertinet ad corpus.

3. Præterea. Victoria magis pertinet ad eum qui vincit, quam ad eum qui vincitur. Sed ex hoc dicitur aliquis esse incontinens, quod caro concupiscens adversus spiritum superat ipsum. Ergo incontinentia magis pertinet ad carnem quam ad animam.

Sed contra est quod homo differt a bestiis principaliter secundum animam. Differt autem secundum rationem continentiæ, & incontinentiæ: bestias enim dicimus neque continentes, neque incontinentes, ut patet per Philosophum in VII. Ethic. (cap. III. & VI. a med.) Ergo incontinentia maxime est ex parte animæ.

Respondeo dicendum, quod unumquodque attribuitur magis ei quod est causa per se, quam ei quod solam occasionem præstat. Id autem quod est ex parte corporis, solam occasionem præstat incontinentiæ: ex dispositione enim corporis potest contingere quod insurgant passiones vehementes in appetitu sensitivo, qui est virtus corporis organici. Sed huiusmodi passiones, quantumcumque vehementes, non sunt sufficiens causa incontinentiæ, sed occasio sola, eo quod durante usu rationis, semper homo potest passionibus resistere.

Si vero passiones adeo insurgant quod totaliter auferant usum rationis, sicut accidit in his qui propter vehementiam passionum amentiam incurrunt, non remanebit ratio continentiæ, neque incontinentiæ: quia non salvatur in eis iudicium rationis, quod continens servat, & incontinens deserit. Et sic relinquitur quod per se causa incontinentiæ sit ex parte animæ, quæ ratione passionibus non resistit.

Quod quidem fit duobus modis, ut Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. VII. non procul a fi.) Uno modo, quando anima passionibus cedit, antequam ratio consilietur: quæ quidem vocatur irrefrenata incontinentia, vel prævolatio. Alio modo, quando non permanet homo in his quæ consiliata sunt, eo quod debiliter est firmatus in eo quod ratio iudicavit: unde hæc incontinentia vocatur debilitas. Et sic patet quod incontinentia principaliter ad animam pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quod anima humana est corporis forma, & habet quasdam vires corporeis organis utentes: qua-

Digitized by Google

quarum operationes aliquid conferunt etiam ad illa opera animæ quæ sunt sine corporeis instrumentis, idest ad actum intellectus, & voluntatis, inquantum scilicet intellectus a sensu accipit, & voluntas impellitur a passione appetitus sensitivi. Et secundum hoc quia femina secundum corpus habet quamdam debilem complexionem, fit ut in pluribus quodetiam debiliter inhæreat quibuscumque inhæret; etsi raro in aliquibus aliter accidat, secundum illud Proverb. ult. 10. *Mulierem fortem quis inveniet?* Et quia id quod est parvum, vel debile, reputatur quasi nullum, inde est quod Philosophus loquitur de mulieribus, quasi non habentibus iudicium rationis firmum, quamvis in aliquibus mulieribus contrarium accidat. Et propter hoc dicit, quod mulieres non dicimus continentes, quia non ducuntur quasi habentes solidam rationem, sed ducuntur quasi de facili sequentes passiones.

Ad secundum dicendum, quod ex impetu passionis contingit quod aliquis statim sequatur passionem ante consilium rationis. Impetus autem passionis provenire solet vel ex velocitate, sicut in cholericis, vel ex vehementia, sicut in melancholicis, qui propter terrestrem complexionem vehementissime inflammantur; sicut e contrario contingit quod aliquis non persistat in eo quod consiliatum est, ex eo quod debiliter inhæret propter mollitiem complexionis, ut de mulieribus dictum est (in solut. præc.) quod etiam videtur in phlegmaticis contingere propter eamdem causam, sicut etiam in mulieribus. Hæc autem accidunt, inquantum ex complexione corporis datur aliqua incontinentiæ occasio, non autem causa sufficiens, ut dictum est (in cor. art.)

Ad tertium dicendum, quod concupiscentia carnis in eo qui est incontinens, superat spiritum non ex necessitate, sed per quamdam negligentiam spiritus non resistentis fortiter.

ARTICULUS II. 759

Utrum incontinentia sit peccatum.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod incontinentia non sit peccatum. Quia, ut Augustinus dicit in Lib. III. de lib. arb. (cap. XVIII. parum a princ.) *nullus peccat in eo quod vitare non potest*. Sed incontinentiam nullus potest ex seipso vitare, secundum illud Sap. VIII. 21. (a) *Scio quod non possum esse continens, nisi Deus det*. Ergo incontinentia non est peccatum.

2. Præterea. Omne peccatum in ratione videtur consistere. Sed in eo qui est incontinens, vincitur iudicium rationis. Ergo incontinentia non est peccatum.

3. Præterea. Nullus peccat ex eo quod Deum vehementer amat. Sed ex vehementia divini amoris aliquis fit incontinens: dicit enim Dionysius IV. cap. de div. Nom. (par. 1. lect. 10.) quod *Paulus per incontinentiam divini amoris dixit: Vivo ego, iam non ego*. Ergo incontinentia non est peccatum.

Sed contra est quod connumeratur aliis peccatis II. Timoth. III. 3. ubi dicitur: *Criminatores, incontinentes, immites &c.* Ergo incontinentia est peccatum.

Respondeo dicendum, quod incontinentia potest attendi circa aliquid tripliciter. Uno modo proprie, & simpliciter: & sic incontinentia attenditur circa concupiscentias delectationum tactus, sicut & intemperantia, ut supra dictum est de continentia (quæst. præc. art. 2.) Et hoc modo incontinentia est peccatum ex duplici ratione: uno modo ex eo quod incontinens recedit ab eo quod est secundum rationem; alio modo ex eo quod se immergit quibusdam turpibus delectationibus. Et ideo Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. VIII. a med.) quod *incontinentia vituperatur non solum ut peccatum*, quod scilicet est per recessum a ratione, *sed sicut malitia quædam*, inquantum pravas concupiscentias sequitur.

Alio modo incontinentia attenditur circa aliquid, proprie quidem inquantum homo recedit ab eo quod est secundum rationem, sed non simpliciter; puta cum aliquis non servat modum rationis in concupiscentia honoris, divitiarum, & aliorum huiusmodi, quæ secundum se videntur esse bona: circa quæ non est incontinentia simpliciter, sed secundum quid, sicut supra de continentia dictum est (quæst. præc. art. 2. ad 3.) Et sic incontinentia est peccatum, non ex eo quod aliquis ingerat se pravis concupiscentiis, sed ex eo quod non servet modum debitum rationis etiam in concupiscentia rerum per se appetendarum.

Tertio modo incontinentia dicitur esse cir-

(a) *Vulgata*: Et ut scivi &c. addi Dominum,

Digitized by Google

circa aliquid non proprie, sed secundum similitudinem; puta circa concupiscentias eorum quibus non potest aliquis male uti, puta circa concupiscentias virtutum: circa quas potest aliquis dici incontinens esse per similitudinem: quia sicut ille qui est incontinens, totaliter ducitur per concupiscentiam malam; ita aliquis totaliter ducitur per concupiscentiam bonam, quæ est secundum rationem. Et talis incontinentia non est peccatum, sed pertinet ad perfectionem virtutis.

1 Ad primum ergo dicendum, quod homo potest vitare peccatum, & facere bonum, non tamen sine divino auxilio, secundum illud Ioan. xv. 5. *Sine me nihil potestis facere*. Unde per hoc quod homo indiget divino auxilio ad hoc quod sit continens, non excluditur quin incontinentia sit peccatum: quia, ut dicitur in III. Ethic. (cap. III. a med.) *quæ per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus*.

Ad secundum dicendum, quod in eo qui est incontinens, vincitur iudicium rationis, non quidem ex necessitate, quod auferret rationem peccati, sed ex negligentia quadam hominis non firmiter intendentis ad resistendum passioni per iudicium rationis quod habet.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de incontinentia per similitudinem dicta, & non proprie.

ARTICULUS III. 760

Utrum incontinens plus peccet quam intemperatus.

1. 2. *quæst.* LXXVIII. *art.* 3. *cor. &* II. *dist.* XLIII. *quæst.* 1. *art.* 4. *cor. & ver. quæst.* XXIV. *art.* 10. *corp. &* I. *Ethic. lect.* 3. *& Lib.* VII. *lect.* 4.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod incontinens plus peccet quam intemperantus. Tanto enim aliquis videtur gravius peccare, quanto magis contra conscientiam agit, secundum illud Lucæ XII. 47. (a) *Servus sciens voluntatem domini sui, & non faciens, plagis vapulabit multis &c.* Sed incontinens magis videtur agere contra conscientiam quam intemperatus: quia, ut dicitur in VII. Eth. (cap. III.) incontinens sciens quam prava sunt quæ concupiscit, nihilominus agit propter passionem; intemperatus autem iudicat ea quæ concupiscit, esse bona. Ergo incontinens gravius peccat quam intemperatus.

2. Præterea. Quanto aliquod peccatum gravius est, tanto videtur esse minus sanabile: unde & peccata in Spiritum sanctum, quæ sunt gravissima, dicuntur esse irremissibilia. Sed peccatum incontinentiæ videtur esse insanabilius quam peccatum intemperantiæ: sanatur enim peccatum alicuius per admonitionem, & correctionem; quæ nihil videtur conferre incontinenti, qui scit se male agere, & nihilominus male agit; intemperato autem videtur quod bene agat, & sic aliquid ei conferre posset admonitio. Ergo videtur quod incontinens gravius peccet quam intemperatus.

3. Præterea. Quanto aliquis ex maiori libidine peccat, tanto gravius peccat. Sed incontinens peccat ex maiori libidine quam intemperatus: quia incontinens habet vehementes passiones, & concupiscentias, quas non semper habet intemperatus. Ergo incontinens magis peccat quam intemperatus.

Sed contra est quod impœnitentia aggravat omne peccatum: unde Augustinus in Lib. de verb. Dom. (serm. XI. cap. XII. & XIII.) dicit, quod *impœnitentia est peccatum in Spiritum sanctum*. Sed, sicut Philosophus dicit in VII. Eth. (cap. VII. & VIII. in princ.) *intemperatus non est pœnitivus, immanet enim electioni; incontinens autem omnis est pœnitivus*. Ergo intemperatus gravius peccat quam incontinens.

Respondeo dicendum, quod peccatum secundum Augustinum (in Lib. de duab. animab. cap. X & XI.) præcipue in voluntate consistit. *Voluntas enim est qua peccatur, & recte vivitur*. Et ideo ubi est maior inclinatio voluntatis ad peccandum, ibi est gravius peccatum. In eo autem qui est intemperatus, voluntas inclinatur ad peccandum ex propria electione, quæ procedit ex habitu per consuetudinem acquisito; in eo autem qui est incontinens, voluntas inclinatur ad peccandum ex aliqua passione. Et quia passio cito transit, habitus autem est qualitas difficile mobilis; inde est quod incontinens statim pœnitet, transeunte passione: quod non accidit de intemperato; quinimmo gaudet se peccasse, eo quod operatio peccati est sibi facta connaturalis secundum habitum. Unde de his

(a) *Vulgata:* Servus qui cognovit voluntatem domini sui, & non præparavit, & non fecit secundum voluntatem eius, vapulabit multis.

his dicitur Proverb. 11. 14. quod *lætantur, cum male fecerint, & exultant in rebus pessimis*. Unde patet, quod intemperatus est multo peior quam incontinens, ut etiam Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. VII. ante med.)

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia intellectus quandoque quidem præcedit inclinationem appetitus, & causat eam: & sic quanto est maior ignorantia, tanto magis peccatum diminuit, vel totaliter excusat, inquantum causat involuntarium. Alio modo e converso ignorantia rationis sequitur inclinationem appetitus: & talis ignorantia quanto est maior, tanto peccatum est gravius, quia ostenditur inclinatio appetitus esse maior. Ignorantia autem tam incontinentis, quam intemperati provenit ex eo quod appetitus est in aliquid inclinatus sive per passionem, sicut in incontinente, sive per habitum, sicut in intemperato. Maior autem ignorantia causatur ex hoc in intemperato quam in incontinente: & uno quidem modo quantum ad durationem: quia in incontinente durat illa ignorantia solum passione durante, sicut accessio febris tertianæ durat durante commotione humoris; ignorantia autem intemperati durat assidue propter permanentiam habitus, unde assimilatur phthisi, (φθίσει) vel cuicumque morbo continuo, ut Philosophus dicit in VII. Ethicor. (cap. VIII. circ. princ.) Alio autem modo est maior ignorantia intemperati quantum ad id quod ignoratur. Nam ignorantia incontinentis attenditur quantum ad aliquod particulare eligibile, prout scilicet æstimat hoc nunc esse eligendum; sed intemperatus habet ignorantiam circa ipsum finem, inquantum scilicet iudicat hoc esse bonum, ut irrefrenate concupiscentias sequatur. Unde Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. VII. ante med. & cap. VIII. in fi.) quod *incontinens est melior intemperato, quia salvatur in eo optimum principium*, scilicet recta æstimatio de fine.

Ad secundum dicendum, quod ad sanationem incontinentis non sufficit sola cognitio, sed requiritur interius auxilium gratiæ concupiscentiam mitigantis; & adhibetur etiam exterius remedium admonitionis, & correctionis, ex quibus aliquis incipit concupiscentiis resistere, ex quo concupiscentia debilitatur, ut supra dictum est (quæst. CXLII. art. 2.) Et iisdem etiam modis potest sanari intemperantus. Sed difficilior est eius sanatio propter duo. Quorum primum est ex parte rationis, quæ corrupta est circa æstimationem ultimi finis; quod se habet sicut principium in demonstrativis. Difficilius autem reducitur ad veritatem ille qui errat circa principium, & similiter in operativis ille qui errat circa finem. Aliud autem est ex parte inclinationis appetitus; quæ in intemperato est ex habitu, qui difficile tollitur; inclinatio autem incontinentis est ex passione, quæ facilius reprimi potest.

Ad tertium dicendum, quod libido voluntatis, quæ auget peccatum, maior est in intemperato quam in incontinente, ut ex dictis patet (in cor. art.) Sed libido concupiscentiæ appetitus sensitivi quandoque maior est in incontinente: quia incontinens non peccat nisi ex gravi concupiscentia; sed intemperatus etiam ex levi concupiscentia peccat, & quandoque eam prævenit. Et ideo Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. VII. & VIII. cir. med.) quod *magis intemperatum vituperamus, quia non concupiscens, vel quiete*, idest remisse, *concupiscens persequitur delectationes. Quid enim faceret, si adesset concupiscentia iuvenilis?*

ARTICULUS IV. 761

Utrum incontinens iræ sit peior quam incontinens concupiscentiæ.

Inf. quæst. CLVIII. *art.* 4. *cor.* & III. *dist.* XXVI. *quæst.* I. *art.* 2. *cor.* & *ver. quæst.* XXV. *art.* 2. *cor.* & VII. *Ethic. lect.* 6. *princ.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod incontinens iræ sit peior quam incontinens concupiscentiæ. Quanto enim difficilius est resistere passioni, tanto incontinentia videtur esse levior: unde Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. VII. a med.) *Non enim si quis a fortibus, & superexcedentibus delectationibus vincitur, vel tristitiis, est admirabile, sed condonabile*. Sed, sicut Heraclitus dixit, *difficilius est pugnare contra concupiscentiam quam contra iram*. Ergo levior est incontinentia concupiscentiæ quam incontinentia iræ.

2. Præterea. Si passio propter suam vehementiam totaliter auferat iudicium rationis, omnino excusatur aliquis a peccato, sicut patet in eo qui incidit ex passionem in furiam. Sed plus remanet de iudicio rationis in eo qui est incontinens

Digitized by Google

nens iræ, quam in eo qui est incontinens concupiscentiæ: iratus enim aliqualiter audit rationem, non autem concupiscens, ut patet per Philosophum in VII. Ethic. (cap. VI. in princ.) Ergo incontinens iræ est peior quam incontinens concupiscentiæ.

3. Præterea. Tanto aliquod peccatum est gravius, quanto est periculosius. Sed incontinentia iræ videtur esse periculosior, quia perducit hominem ad maius peccatum, scilicet ad homicidium, quod est gravius peccatum quam adulterium, ad quod perducit concupiscentiæ incontinentia. Ergo incontinentia iræ est gravior quam incontinentia concupiscentiæ.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. VI.) quod minus turpis est incontinentia iræ quam incontinentia concupiscentiæ.

Respondeo dicendum, quod peccatum incontinentiæ potest considerari dupliciter. Uno modo ex parte passionis, ex qua ratio superatur: & sic incontinentia concupiscentiæ turpior est quam incontinentia iræ, quia motus concupiscentiæ habet maiorem inordinationem quam motus iræ.

Et hoc propter quatuor, quæ Philosophus tangit in VII. Ethic. (loc. cit.) Primo quidem quia motus iræ participat aliqualiter rationem, inquantum scilicet iratus tendit ad vindicandum iniuriam sibi factam, quod aliqualiter ratio dictat, sed non perfecte, quia non intendit debitum modum vindictæ; sed motus concupiscentiæ totaliter est secundum sensum, & nullo modo secundum rationem. Secundo quia motus iræ magis consequitur corporis complexionem propter velocitatem motus choleræ, quæ tendit ad iram: unde magis est in promptu quod ille qui est secundum complexionem corporis dispositus ad irascendum, irascatur, quam quod ille qui dispositus est ad concupiscendum, concupiscat: unde etiam frequentius ex iracundis nascuntur iracundi, quam ex concupiscentibus concupiscentes. Quod autem provenit ex naturali corporis dispositione, reputatur magis venia dignum. Tertio quia ira quærit manifeste operari; sed concupiscentia quærit latebras, & dolose subintrat. Quarto quia concupiscens delectabiliter operatur; sed iratus quasi quadam tristitia præcedente coactus.

Alio modo potest considerari peccatum incontinentiæ quantum ad malum in quod quis incidit a ratione discedens: & sic incontinentia iræ est ut plurimum gravior, quia ducit in ea quæ pertinent ad proximi nocumentum.

Ad primum ergo dicendum, quod difficilius est assidue pugnare contra delectationem quam contra iram, quia concupiscentia est magis continua; sed ad horam difficilius est resistere iræ propter eius impetum.

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia dicitur esse sine ratione, non quia totaliter auferat usum rationis, sed quia in nullo procedit secundum iudicium rationis: & ex hoc est turpior.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit ex parte eorum in quæ continens deducitur.

QUAESTIO CLVII.

De clementia, & mansuetudine,

in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de clementia, & mansuetudine, & vitiis oppositis.

Circa ipsas autem virtutes quæruntur quatuor.

Primo, utrum clementia, & mansuetudo sint idem.

Secundo, utrum utraque earum sit virtus.

Tertio, utrum utraque earum sit pars temperantiæ.

Quarto de comparatione earum ad alias virtutes.

ARTICULUS I. 762

Utrum clementia, & mansuetudo sint penitus idem.

Inf. art. 4. ad 3. & III. dist. XXXIII. *quæst.* III. *art.* 2. *quæst.* I. *ad* 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod clementia, & mansuetudo sint penitus idem. Mansuetudo enim est moderativa irarum, ut Philosophus dicit in IV. Ethicor. (cap. V.) Ira autem est appetitus vindictæ. Cum ergo clementia sit *lenitas superioris adversus inferiorem in constituendis pœnis*, ut Seneca dicit in II. de clementia (cap. III. cir. princ.) per pœnas autem fiat vindicta, videtur quod clementia, & mansuetudo sint idem.

2. Præterea. Tullius dicit in II. Rhetor.

Digitized by Google

tor. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) quod *clementia est virtus per quam animus temere concitatus in odium alicuius, benignitate retinetur*: & sic videtur quod clementia sit moderativa odii. Sed odium, ut Augustinus dicit (epist. ccxi. al. cix. inter med. & fi.) causatur ab ira, circa quam est mansuetudo, & clementia. Ergo videtur quod clementia, & mansuetudo sint penitus idem.

3. Praeterea. Idem vitium non contrariatur diversis virtutibus. Sed idem vitium opponitur mansuetudini, & clementiae, scilicet crudelitas. Ergo videtur quod mansuetudo, & clementia sint penitus idem.

Sed contra est quod secundum praedictam definitionem Senecae, *clementia est lenitas superioris adversus inferiorem*. Mansuetudo autem non solum est superioris ad inferiorem, sed cuiuslibet ad quemlibet. Ergo mansuetudo, & clementia non sunt penitus idem.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in II. Ethic. (cap. III. ante med.) virtus moralis consistit circa passiones, & actiones. Passiones autem interiores sunt exteriorum actionum principia, aut etiam impedimenta. Et ideo virtutes, quae moderantur passiones, quodammodo concurrunt in eumdem effectum cum virtutibus, quae moderantur actiones, licet specie differant: sicut ad iustitiam proprie pertinet cohibere hominem a furto, ad quod aliquis inclinatur per inordinatum amorem, vel concupiscentiam pecuniae, quae moderatur per liberalitatem: & ideo liberalitas concurrit cum iustitia in hoc effectu qui est abstinere a furto. Et hoc etiam considerandum est in proposito. Nam ex passione irae provocatur aliquis ad hoc quod graviorem inferat poenam; ad clementiam autem pertinet directe quod sit diminutiva poenarum: quod quidem impediri posset per excessum irae.

Et ideo mansuetudo, inquantum refrenat impetum irae, concurrit in eumdem effectum cum clementia; differunt tamen ab invicem, inquantum clementia est moderativa exterioris punitionis, mansuetudo autem proprie diminuit passionem irae.

Ad primum ergo dicendum, quod mansuetudo proprie respicit ipsum vindictae appetitum; sed clementia respicit ipsas poenas, quae exterius adhibentur ad vindictam.

Ad secundum dicendum, quod affectus hominis inclinatur ad minorationem eorum quae homini per se non placent. Ex hoc autem quod aliquis amat aliquem, provenit quod non placet ei per se poena eius, sed solum in ordine ad aliud, puta ad iustitiam, vel ad correctionem eius qui punitur. Et ideo ex amore provenit quod aliquis sit promptus ad diminuendum poenas, (quod pertinet ad clementiam) & ex odio impeditur talis diminutio. Et propter hoc Tullius dicit, quod *animus concitatus in odium*, scilicet ad gravius puniendum, *per clementiam retinetur*, ne scilicet acriorem poenam inferat, non quod clementia sit directe odii moderativa, sed poenae.

Ad tertium dicendum, quod mansuetudini, quae est directe circa iras, proprie opponitur vitium iracundiae, quod importat excessum irae; sed crudelitas importat excessum in puniendo. Unde dicit Seneca in II. de clementia (cap. IV.) quod *crudeles vocantur qui puniendi causam habent, modum tamen non habent*. Qui autem in poenis hominum propter se delectantur, etiam sine causa, possunt dici saevi, vel feri, quasi affectum humanum non habentes, ex quo naturaliter homo diligit hominem.

ARTICULUS II. 763

Utrum tam clementia, quam mansuetudo sit virtus.

Inf. art. 3. *cor.* & *III. dist.* XXVI. *quaest.* II. *art.* 2. *ad* 4.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod neque clementia, neque mansuetudo sit virtus. Nulla enim virtus alteri virtuti opponitur. Sed utraque videtur opponi severitati, quae est quaedam virtus. Ergo neque clementia, neque mansuetudo est virtus.

2. Praeterea. Virtus corrumpitur per superfluum, & diminutum. Sed tam clementia, quam mansuetudo in quadam diminutione consistunt: nam clementia est diminutiva poenarum, mansuetudo autem est diminutiva irae. Ergo neque clementia, neque mansuetudo est virtus.

3. Praeterea. Mansuetudo, sive mititas ponitur Matth. v. inter beatitudines, & inter fructus ad Galat. v. Sed virtutes differunt & a beatitudinibus, & a fructibus. Ergo non continentur sub virtute.

Sed contra est quod dicit Seneca in II.

II. de clementia (cap. v. in princ.) *Clementiam, & mansuetudinem omnes viri boni praestabunt*. Sed virtus est proprie quae pertinet ad bonos viros: nam *virtus est quae bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit*, ut dicitur II. Ethic. (cap. vi.) Ergo clementia, & mansuetuto sunt virtutes.

Respondeo dicendum, quod ratio virtutis moralis consistit in hoc quod appetitus rationi subdatur, ut patet per Philosophum in I. Ethic. (cap. ult.) Hoc autem servatur tam in clementia, quam in mansuetudine. Nam clementia, diminuendo poenas, aspicit ad rationem, ut Seneca dicit in II. de clementia (cap. v. a princ.) similiter etiam mansuetudo secundum rationem rectam moderatur iras, ut dicitur in IV. Ethicor. (cap. v) Unde manifestum est quod tam clementia, quam mansuetudo est virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod mansuetudo non directe opponitur severitati: nam mansuetudo est circa iras, severitas autem attenditur circa exteriorem inflictionem poenarum. Unde secundum hoc videretur magis opponi clementiae, quae etiam circa exteriorem punitionem consideratur, ut dictum est (art. praec.) Non tamen opponitur, eo quod utrumque est secundum rationem rectam. Nam severitas inflexibilis est circa inflictionem poenarum, quando hoc recta ratio requirit; clementia autem diminutiva est poenarum etiam secundum rationem rectam, quando scilicet oportet, & in quibus oportet. Et ideo non sunt opposita, quia non sunt circa idem.

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum in IV. Ethic. (cap. v. in princ.) habitus qui medium tenet in ira, est innominatus: & ideo virtus nominatur a diminutione irae, quae significatur nomine mansuetudinis: eo quod virtus propinquior est diminutioni quam superabundantiae, propter hoc quod naturalius est homini appetere vindictam iniuriarum illatarum, quam ab hoc deficere, quia vix alicui nimis parvae videntur iniuriae sibi illatae, ut dicit Sallustius (in coniur. Catil. ante med. orat. Caesar.) Clementia autem est diminutiva poenarum, non quidem in respectu ad id quod est secundum rationem rectam, sed in respectu ad id quod est secundum legem communem, quam respicit iustitia legalis; sed propter aliqua particularia considerata clementia diminuit poenas, quasi decernens hominem non esse magis puniendum. Unde dicit Seneca in II. de clementia (cap. ult. a med.) *Clementia hoc primum praestat ut quos dimittit, nihil aliud illos pati debuisse pronuntiet; venia vero debitae poenae remissio est*. Ex quo patet quod clementia comparatur ad severitatem, sicut epicheia ad iustitiam legalem, cuius pars est severitas quantum ad inflictionem poenarum secundum legem; differt tamen clementia ab epicheia, ut infra dicetur (art. seq. ad 1.)

Ad tertium dicendum, quod beatitudines sunt actus virtutum; fructus autem sunt delectationes de actibus virtutum: & ideo nihil prohibet mansuetudinem poni & virtutem, & beatitudinem, & fructum.

ARTICULUS III. 764

Utrum praedictae virtutes sint partes temperantiae.

Sup. quaest. cxliii. *& infr. quaest.* clxi. *art.* 4. *cor. & II. dist.* xliv. *quaest.* ii. *art.* 1. *ad* 3. *& III. dist.* xxxiii. *quaest.* iii. *art.* 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod praedictae virtutes non sint partes temperantiae. Clementia enim est diminutiva poenarum, ut dictum est (art. praec.) Hoc autem Philosophus in V. Ethic. (cap. x.) attribuit epicheiae, quae pertinet ad iustitiam, ut supra habitum est (quaest. cxx. art. 2.) Ergo videtur quod clementia non sit pars temperantiae.

2. Praeterea. Temperantia est circa concupiscentias. Mansuetudo autem, & clementia non respiciunt concupiscentias, sed magis iram, & vindictam. Non ergo debent poni partes temperantiae.

3. Praeterea. Seneca dicit in II. de clementia (cap. iv. cir. med.) *Cui voluptati saevitia est, possumus insaniam vocare*. Hoc autem opponitur clementiae, & mansuetudini. Cum ergo insania opponatur prudentiae, videtur quod clementia & mansuetudo sint partes prudentiae magis quam temperantiae.

Sed contra est quod Seneca dicit in II. de clement. (cap. iii. cir. princ.) quod *clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi*. Tullius etiam (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) ponit clementiam partem temperantiae.

Respondeo dicendum, quod partes assignan-

Digitized by Google

signantur virtutibus principalibus, secundum quod imitantur ipsas in aliquibus materiis secundariis quantum ad modum, ex quo principaliter dependet laus virtutis, unde & nomen accipit: sicut modus, & nomen iustitiæ in quadam æqualitate consistit; fortitudinis autem in animi quadam firmitate; temperantiæ autem in quadam refrenatione, inquantum scilicet refrenat concupiscentias vehementissimas delectationum tactus. Clementia autem, & mansuetudo similiter in quadam refrenatione consistunt, quia scilicet clementia est diminutiva pœnarum, mansuetudo vero est mitigativa iræ, ut ex dictis patet (art. 1. & 2. præc.)

Et ideo tam clementia, quam mansuetudo adiunguntur temperantiæ sicut virtuti principali: & secundum hoc ponuntur partes temperantiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in diminutione pœnarum sunt consideranda duo. Quorum unum est quod diminutio pœnarum fiat secundum intentionem legislatoris, licet non secundum verba legis; & secundum hoc pertinet ad epicheiam. Aliud autem est quædam moderatio affectus, ut homo non utatur sua potestate in inflictione pœnarum; & hoc proprie pertinet ad clementiam. Propter quod Seneca dicit (Lib. II. de clement. cap. III. cir. princ.) quod *clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi*. Et hæc quidem moderatio animi provenit ex quadam dulcedine affectus, qua quis abhorret omne illud quod potest alium contristare. Et ideo dicit Seneca (loc. cit.) quod *clementia est quædam lenitas animi*: nam e converso austeritas animi videtur esse in eo qui non veretur alios contristare.

Ad secundum dicendum, quod adiunctio virtutum secundariarum ad principales magis attenditur secundum modum virtutis, qui est quasi forma eius, quam secundum materiam. Mansuetudo autem, & clementia conveniunt cum temperantia in modo, ut dictum est (in cor. art.) licet non conveniant in materia.

Ad tertium dicendum, quod insania dicitur per corruptionem sanitatis. Sicut autem sanitas corporalis corrumpitur per hoc quod corpus recedit a debita complexione humanæ speciei; ita etiam insania secundum animam accipitur per hoc quod anima humana recedit a debita dispositione humanæ speciei. Quod quidem contingit & secundum rationem, puta cum aliquis usum rationis amittit; & quantum ad vim appetitivam, puta cum aliquis amittit affectum humanum, secundum quem homo est naturaliter homini amicus, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. 1.) Insania autem quæ excludit usum rationis, opponitur prudentiæ. Sed quod aliquis delectetur in pœnis hominum, dicitur esse insania, quia per hoc videtur homo privatus affectu humano, quem sequitur clementia.

ARTICULUS IV. 765

Utrum clementia, & mansuetudo sint potissimæ virtutes.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod clementia, & mansuetudo sint potissimæ virtutes. Laus enim virtutis consistit præcipue in hoc quod ordinat hominem ad beatitudinem, quæ in Dei cognitione consistit. Sed mansuetudo maxime ordinat hominem ad Dei cognitionem: dicitur enim Iacobi 1. 21. *In mansuetudine suscipite insitum verbum*: & Eccli. v. 13. *Esto mansuetus ad audiendum verbum Dei*: & Dionysius dicit in epist. ad Demophilum (quæ est VIII. in princ.) *Moysen propter multam mansuetudinem Dei apparitione dignum habitum*. Ergo mansuetudo est potissima virtutum.

2. Præterea. Tanto virtus aliqua videtur esse potior, quanto magis acceptatur a Deo, & ab hominibus. Sed mansuetudo maxime videtur acceptari a Deo: dicitur enim Eccli. 1. 34. quod *beneplacitum est Deo fides, & mansuetudo*: unde & specialiter ad suæ mansuetudinis imitationem Christus nos invitat, dicens (Matth. XI. 29.) *Discite a me, quia mitis, & humilis corde*: & Hilarius dicit (can. IV. in Matth. parum a princ.) quod *per mansuetudinem mentis nostræ habitat Christus in nobis*. Est etiam hominibus acceptissima: unde dicitur Eccli. III. 19. *Fili, in mansuetudine perfice opera tua, & super hominum gloriam diligeris*: propter quod & Proverb. XX. 28. dicitur, quod *clementia thronus regius roboratur*. Ergo mansuetudo, & clementia sunt potissimæ virtutes.

3. Præterea. Augustinus dicit in Lib. I. de serm. Dom. in monte (cap. II. a princ.) quod *mites sunt qui cedunt improbitatibus, & non resistunt malo, sed vincunt in bono malum*. Hoc autem videtur pertinere ad misericordiam, vel pietatem, quæ videtur esse potissima virtu-

tu-

Digitized by Google

tutum: quia super illud I. ad Timoth. IV. *Pietas ad omnia utilis est*, dicit Glossa Ambrosii, quod „ summa religionis „ christianæ in pietate consistit. " Ergo mansuetudo, & clementia sunt maximæ virtutes.

Sed contra est, quia non ponuntur virtutes principales, sed adiunguntur alteri virtuti quasi principaliori.

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet aliquas virtutes non esse potissimas simpliciter, nec quoad omnia, sed secundum quid, & in aliquo genere. Non autem est possibile quod clementia, & mansuetudo sint potissimæ virtutes simpliciter: quia laus earum attenditur in hoc quod retrahunt a malo, inquantum scilicet diminuunt iram, vel pœnam. Perfectius autem est consequi bonum quam carere malo. Et ideo virtutes quæ simpliciter ordinant in bonum, sicut fides, spes, caritas, & etiam prudentia, & iustitia, sunt simpliciter maiores virtutes quam clementia, & mansuetudo.

Sed secundum quid nihil prohibet clementiam, & mansuetudinem habere quamdam excellentiam inter virtutes quæ resistunt affectionibus pravis. Nam ira, quam mitigat mansuetudo, propter suum impetum maxime impedit animum hominis ne libere iudicet veritatem: & propter hoc mansuetudo maxime facit hominem esse compotem sui. Unde dicitur Eccli. x. 31. *Fili in mansuetudine serva animam tuam*. Quamvis concupiscentiæ delectationum tactus sint turpiores, & magis continue infestent: propter quod temperantia magis ponitur virtus principalis, ut ex dictis patet (quæst. CXLI. art. 7. ad 2.) Clementia vero in hoc quod diminuit pœnas, maxime videtur accedere ad caritatem, quæ est potissima virtutum, per quam bona operamur ad proximos, & eorum mala impedimus.

Ad primum ergo dicendum, quod mansuetudo præparat hominem ad Dei cognitionem removendo impedimentum; & hoc dupliciter: primo quidem, faciendo hominem compotem sui per diminutionem iræ, ut dictum est (in corp. art.) alio modo quia ad mansuetudinem pertinet quod homo non contradicat verbis veritatis; quod plerumque aliqui faciunt ex commotione iræ. Et ideo Augustinus dicit in II. de doctr. christ. (cap. VII. a princ.) *Mitescere est non contradicere divinæ Scripturæ, sive intellectæ, si aliqua vitia nostra percutit, sive non intellectæ, quasi nos melius sapere, veriusque percipere possemus.*

Ad secundum dicendum, quod mansuetudo, & clementia reddunt hominem Deo, & hominibus acceptum, secundum quod concurrunt in eumdem effectum cum caritate, quæ est maxima virtutum, scilicet in subtrahendo mala proximorum.

Ad tertium dicendum, quod misericordia, & pietas conveniunt quidem cum mansuetudine, & clementia, inquantum concurrunt in eumdem effectum, qui est prohibere mala proximorum; differunt tamen quantum ad motivum: pietas enim removet mala proximorum ex reverentia, quam habet ad aliquem superiorem, puta Deum, vel parentem; misericordia vero removet mala proximorum ex hoc quod in eis aliquis contristatur, inquantum æstimat ea ad se pertinere, ut supra dictum est (quæst. XXX. art. 2.) quod provenit ex amicitia, quæ facit amicos de eisdem gaudere, & tristari; mansuetudo autem hoc facit, inquantum removet iram incitantem ad vindictam; clementia vero hoc facit ex animi lenitate, inquantum iudicat esse æquum ut aliquis non amplius puniatur.

QUAESTIO CLVIII.

De iracundia,

in octo articulos divisa.

Postea considerandum est de vitiis oppositis: & primo de iracundia, quæ opponitur mansuetudini; secundo de crudelitate, quæ opponitur clementiæ.

Circa iracundiam quæruntur octo.

Primo, utrum irasci possit esse aliquando licitum.

Secundo, utrum ira sit peccatum.

Tertio, utrum sit peccatum mortale.

Quarto, utrum sit gravissimum peccatorum.

Quinto de speciebus iræ.

Sexto, utrum ira sit vitium capitale.

Septimo, quæ sint filiæ eius.

Octavo, utrum habeat vitium oppositum.

zelum turbat rationis oculum, *sed ira per vitium excæcat*. Non eſt autem contra rationem virtutis ut intermittatur deliberatio rationis in executione eius quod eſt a ratione deliberatum: quia etiam ars impediretur in ſuo actu, ſi dum debet agere, deliberaret de agendis.

Ad tertium dicendum, quod appetere vindictam propter malum eius qui puniendus eſt, illicitum eſt; ſed appetere vindictam propter vitiorum correctionem, & bonum iuſtitiæ conſervandum, laudabile eſt: & in hoc poteſt tendere appetitus ſenſitivus, inquantum movetur a ratione: & dum vindicta ſecundum ordinem iudicii fit, a Deo fit, cuius miniſter eſt poteſtas puniens, ut dicitur Rom. XIII.

Ad quartum dicendum, quod Deo aſſimilari poſſumus, & debemus in appetitu boni; ſed in modo appetendi ei omnino aſſimilari non poſſumus, quia in Deo non eſt appetitus ſenſitivus, ſicut in nobis, cuius motus debet rationi deſervire. Unde Gregorius dicit in V. Moral. (loc. ſup. cit.) quod *tunc robuſtius ira contra vitia erigitur, cum ſubdita rationi famulatur*.

ARTICULUS II. 767

Utrum ira ſit peccatum.

I. diſt. XXXVI. art. I. ad 2. & III. diſt. XV. quæſt. II. art. 2. quæſt. 2. co. & mal. quæſt. XII. art. 2. & Epheſ. IV. lect. I.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ira non ſit peccatum. Peccando enim demeremur. Sed paſſionibus non demeremur, ſicut nec vituperamur, ut dicitur in II. Ethic. (cap. V. cir. med.) Ergo nulla paſſio eſt peccatum. Ira autem eſt paſſio, ut ſupra habitum eſt (I. 2. quæſt. XLVI. art. I.) cum de paſſionibus ageretur. Ergo ira non eſt peccatum.

2. Præterea. In omni peccato eſt converſio ad aliquod bonum commutabile. Sed per iram non convertitur aliquis ad aliquod bonum commutabile, ſed in malum alicuius. Ergo ira non eſt peccatum.

3. Præterea. *Nullus peccat in eo quod vitare non poteſt*, ut Auguſtinus dicit (Lib. III. de lib. arb. cap. XIX. a princ.) Sed iram homo vitare non poteſt: quia ſuper illud Pſal. IV. *Iraſcimini, & nolite peccare*, dicit Gloſſa (ord. Caſſiod.) quod „motus iræ non eſt in poteſtate „noſtra." Philoſophus etiam in VII. Ethicor. (cap. VI. cir. med.) dicit, quod *iratus cum triſtitia operatur*: triſtitia autem eſt contraria voluntati. Ergo ira non eſt peccatum.

4. Præterea. Peccatum eſt contra naturam, ut Damaſcenus dicit in II. Lib. (orth. Fid. cap. IV. & XXX.) Sed iraſci non eſt contra naturam hominis, cum ſit actus naturalis potentiæ, quæ eſt iraſcibilis: unde & Hieronymus dicit in quadam epiſtola (IX. ad Salvinam aliquant. ante ſi.) quod *iraſci eſt hominis*. Ergo iraſci non eſt peccatum.

Sed contra eſt quod Apoſtolus dicit ad Epheſ. IV. 31. *Omnis indignatio, & ira tollatur a vobis*.

Reſpondeo dicendum, quod ira, ſicut dictum eſt (art. præc. & I. 2. quæſt. XLVI. art. I.) proprie nominat quamdam paſſionem. Paſſio autem appetitus ſenſitivi intantum eſt bona, inquantum ratione regulatur; ſi autem ordinem rationis excludat, eſt mala. Ordo autem rationis in ira poteſt attendi quantum ad duo. Primo quidem quantum ad appetibile in quod tendit, quod eſt vindicta. Unde ſi aliquis appetat quod ſecundum ordinem rationis fiat vindicta, eſt laudabilis iræ appetitus; & vocatur ira per zelum.

Si autem aliquis appetat quod fiat vindicta qualitercumque contra ordinem rationis (puta ſi appetat puniri eum qui non meruit, vel ultra quam meruit, vel etiam non ſecundum legitimum ordinem, vel non propter debitum finem, qui eſt conſervatio iuſtitiæ, & correctio culpæ,) erit appetitus iræ vitioſus; & nominatur ira per vitium.

Alio modo attenditur ordo rationis circa iram quantum ad modum iraſcendi, ut ſcilicet motus iræ non immoderate ferveſcat nec interius, nec exterius: quod quidem ſi prætermittatur, non erit ira abſque peccato, etiam ſi aliquis appetat iuſtam vindictam.

Ad primum ergo dicendum, quod quia paſſio poteſt eſſe regulata ratione, vel non regulata; ideo ſecundum paſſionem abſolute conſideratam non importatur ratio meriti, vel demeriti, ſeu laudis, vel vituperii; ſecundum tamen quod eſt regulata ratione, poteſt habere rationem meritorii, & laudabilis; & e contrario ſecundum quod non eſt regulata ratione, poteſt habere rationem demeriti, vel vituperabilis. Unde & Philoſophus ibidem dicit,

dicit, quod *laudatur, vel vituperatur qui aliqualiter irascitur*.

Ad secundum dicendum, quod iratus non appetit malum alterius propter se, sed propter vindictam, in quam convertitur appetitus eius sicut in quoddam commutabile bonum.

Ad tertium dicendum, quod homo est dominus suorum actuum per arbitrium rationis: & ideo motus qui præveniunt iudicium rationis, non sunt in potestate hominis in generali, ut scilicet nullus eorum insurgat; quamvis ratio possit quemlibet singulariter impedire, si insurgat. Et secundum hoc dicitur, quod motus iræ non est in potestate hominis, ita scilicet quod nullus insurgat. Quia tamen aliqualiter est in hominis potestate, non totaliter perdit rationem peccati, si sit inordinatus. Quod autem Philosophus dicit, iratum cum tristitia operari, non est sic intelligendum, quasi tristetur de eo quod irascitur, sed quia tristatur de iniuria, quam æstimat sibi illatam; & ex hac tristitia movetur ad appetendum vindictam.

Ad quartum dicendum, quod irascibilis in homine naturaliter subiicitur rationi: & ideo actus eius intantum est homini naturalis, inquantum est secundum rationem; inquantum vero est præter ordinem rationis, est contra hominis naturam.

ARTICULUS III. 768

Utrum omnis ira sit peccatum mortale.

1. 2. *quæst.* lxxxviii. *art.* 5. *ad* 1. *& mal. quæst.* vii. *art.* 4. *ad* 1. *& quæst.* xii. *art.* 3. *& Gal.* v. *lect.* 5.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod omnis ira sit peccatum mortale. Dicitur enim Iob v. 2. (*a*) *Virum stultum interficit iracundia*: & loquitur de interfectione spirituali, a qua denominatur peccatum mortale. Ergo omnis ira est peccatum mortale.

2. Præterea. Nihil meretur damnationem æternam nisi peccatum mortale. Sed ira meretur damnationem æternam: dicit enim Dominus Matth. v. *Omnis qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio*: ubi dicit Glossa (ord.) quod per illa tria quæ ibi tanguntur, scilicet *iudicium, concilium, & gehenna*, „ diversæ mansiones in æterna damnatione „ pro modo peccati signanter exprimuntur." Ergo ira est peccatum mortale.

3. Præterea. Quicquid contrariatur caritati, est peccatum mortale. Sed ira de se contrariatur caritati, ut patet per Hieronymum super illud Matth. v. *Qui irascitur fratri suo &c.* ubi dicit, quod „ hoc est contra proximi dilectionem." Ergo ira est peccatum mortale.

Sed contra est quod super illud Psal. iv. *Irascimini, & nolite peccare*, dicit Glossa (ord. Cassiod.), „ Venialis est „ ira quæ non perducitur ad effectum."

Respondeo dicendum, quod motus iræ potest esse inordinatus, & peccatum dupliciter, sicut dictum est (art. præc.)

Uno modo ex parte appetibilis, utpote cum aliquis appetit iniustam vindictam: & sic ex genere suo ira est peccatum mortale, quia contrariatur caritati, & iustitiæ.

Potest tamen contingere quod talis appetitus sit peccatum veniale propter imperfectionem actus. Quæ quidem imperfectio attenditur vel ex parte appetentis, puta cum motus iræ prævenit iudicium rationis; vel etiam ex parte appetibilis, puta cum aliquis appetit in aliquo modico se vindicare, quod quasi nihil est reputandum, ita quod etiam si actu inferatur, non esset peccatum mortale; puta si aliquis parum trahit aliquem puerum per capillos, vel aliquid huiusmodi.

Alio modo potest esse motus iræ inordinatus quantum ad modum irascendi, utpote si nimis ardenter irascatur interius, vel si nimis exterius manifestet signa iræ: & sic ira secundum se non habet ex suo genere rationem peccati mortalis; potest tamen contingere quod sit peccatum mortale, puta si ex vehementia iræ aliquis excidat a dilectione Dei, & proximi.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate non habetur quod omnis ira sit peccatum mortale, sed quod stulti per iracundiam spiritualiter occiduntur, inquantum scilicet non refrenando per rationem motum iræ, dilabuntur in aliqua peccata mortalia, puta in blasphemiam Dei, vel iniuriam proximi.

Ad secundum dicendum, quod Dominus dixit verbum illud de ira, quasi superaddens ad illud verbum legis, *Qui occiderit, reus erit iudicio*. Unde loquitur ibi Dominus de motu iræ in quo quis appetit proximi occisionem, aut quamcum-

(a) *Vulgata*: Vere stultum.

cumque gravem læsionem : cui appetitui si consensus rationis superveniat, absque dubio erit peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quod in illo casu in quo ira contrariatur caritati, est peccatum mortale; sed hoc non semper accidit, ut ex dictis patet (in corp.)

ARTICULUS IV. 769

Utrum ira sit gravissimum peccatum.

1. 2. *quæst.* xlvi. *art.* 6. *&* *mal. quæst.* xii. *art.* 4.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod ira sit gravissimum peccatum. Dicit enim Chrysostomus (hom. xlvii. in Ioan. ad fi.) quod *nibil est turpius visu furentis, & nibil deformius severo visu, & multo magis anima*. Ergo ira est gravissimum peccatum.

2. Præterea. Quanto aliquod peccatum est magis nocivum, tanto videtur esse peius: quia, sicut Augustinus dicit in Enchirid. (cap. xii.) *malum dicitur aliquid, quia nocet*. Ira autem maxime nocet, quia aufert homini rationem, per quam est dominus sui ipsius: dicit enim Chrysostomus (loc. cit.) quod *inter iram, & insaniam nibil differt, sed temporarius quidam dæmon est; immo quam qui dæmonio vexatur, gravior*. Ergo ira est gravissimum peccatum.

3. Præterea. Interiores motus diiudicantur secundum exteriores effectus. Sed effectus iræ est homicidium, quod est gravissimum peccatum. Ergo ira est gravissimum peccatum.

Sed contra est quod ira comparatur ad odium, sicut festuca ad trabem: dicit enim Augustinus in Regula (epist. ccxi. al. cix. aliquant. ante fi.) *Ne ira crescat in odium, & trabem faciat de festuca*. Non ergo ira est gravissimum peccatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. & 2. hu. quæst.) inordinatio iræ secundum duo attenditur, scilicet secundum indebitum appetibile, & secundum indebitum modum irascendi. Quantum igitur ad appetibile, quod iratus appetit, videtur esse ira minimum peccatorum: appetit enim ira malum pœnæ alicuius sub ratione boni, quod est vindicta: & ideo ex parte mali quod appetit, convenit peccatum iræ cum illis peccatis quæ appetunt malum proximi, puta cum invidia, & odio: sed odium appetit absolute malum alterius, inquantum huiusmodi; invidus autem appetit malum alterius propter appetitum propriæ gloriæ; sed iratus appetit malum alterius sub ratione iustæ vindictæ. Ex quo patet quod odium est gravius quam invidia, & invidia quam ira: quia peius est appetere malum sub ratione mali, quam sub ratione boni; & peius est appetere malum sub ratione boni exterioris, quod est honor, vel gloria, quam sub ratione rectitudinis iustitiæ.

Sed ex parte boni, sub cuius ratione iratus appetit malum, convenit ira cum peccato concupiscentiæ, quod tendit in aliquod bonum. Et quantum ad hoc etiam absolute loquendo peccatum iræ videtur esse minus quam concupiscentiæ, quanto melius est bonum iustitiæ, quod appetit iratus, quam bonum delectabile, vel utile, quod appetit concupiscens. Unde Philosophus dicit in VII. Ethicor. (cap. vi.) quod *incontinens concupiscentiæ est turpior quam incontinens iræ*.

Sed quantum (*a*) ad inordinationem, quæ est secundum modum irascendi, ira habet quamdam excellentiam propter vehementiam, & velocitatem sui motus, secundum illud Proverb. xxvii. 4. *Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor: & impetum concitati spiritus ferre quis poterit?* Unde Gregorius dicit in V. Moral. (cap. xxx. ante med.) *Iræ suæ stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi, & nequaquam recognoscuntur noti: lingua quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur ignorat*.

Ad primum ergo dicendum, quod Chrysostomus loquitur de turpitudine quantum ad gestus exteriores, qui proveniunt ex impetu iræ.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit secundum inordinatum (*b*) motum iræ, qui provenit ex eius impetu, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod homicidium non minus provenit ex odio, vel invidia quam ex ira; ira tamen levior est, inquantum attendit rationem iustitiæ, ut dictum est (in corp.)

AR-

(a) *Ita cum mss. plurimis edit. passim. Al.* ad ordinationem. (b) *Ita cum codd. Alcan. & Rom. edit. plurimi, Nicolaius cum codd. Camer. & Paris.* modum.

ARTICULUS V. 770

Utrum Philosophus convenienter determinet species iracundiæ, dicens, quod iracundorum quidam sunt acuti, quidam amari, & quidam difficiles.

1. 2. *quæst.* xlv. *art.* 2. & *IV. Eth. lect.* 13.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter determinentur species iracundiæ a Philosopho in IV. Ethicor. (cap. v.) ubi dicit, quod *iracundorum quidam sunt acuti, quidam amari, quidam difficiles, sive graves*. Quia secundum ipsum *amari* dicuntur *quorum ira difficile solvitur, & multo tempore manet*. Sed hoc videtur pertinere ad circumstantiam temporis. Ergo videtur quod etiam secundum alias circumstantias possunt accipi aliæ species iræ.

2. Præterea. *Difficiles*, sive *graves* dicit (ibid.) esse *quorum ira non commutatur sine cruciatu, vel punitione*. Sed hoc etiam pertinet ad insolubilitatem iræ. Ergo videtur quod idem sint difficiles, & amari.

3. Præterea. Dominus Matth. v. ponit tres gradus iræ, cum dicit, *qui irascitur fratri suo, & qui dixerit fratri suo, Racha, & qui dixerit fratri suo, Fatue*: qui quidem gradus ad prædictas species non referuntur. Ergo videtur quod prædicta divisio iræ non sit conveniens.

Sed contra est est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemes. Lib. de nat. hom. cap. xxi.) dicit, quod tres sunt irascibilitatis species; scilicet *ira*, quæ vocatur *fellea*, & *mania*, quæ vocatur insania, & *furor*. Quæ tria videntur esse eadem tribus præmissis. Nam *iram felleam* dicit esse quæ principium, & motum habet, quod Philosophus (loc. sup. cit.) attribuit acutis; *maniam* vero dicit esse iram quæ permanet, & in vetustatem devenit, quod Philosophus attribuit amaris; *furorem* autem dicit esse iram quæ observat tempus in supplicium, quod Philosophus attribuit difficilibus. Et eamdem etiam divisionem ponit Damascenus in II. Lib. (orth. Fid. cap. xvi) Ergo prædicta distinctio Philosophi non est inconveniens.

Respondeo dicendum, quod prædicta distinctio potest referri vel ad passionem iræ, vel etiam ad ipsum peccatum iræ. Quomodo autem referatur ad passionem iræ, * supra habitum est (1. 2. quæst. xlvi. art. 8.) cum de passione iræ ageretur. Et sic præcipue videtur poni a Gregorio Nysseno, & Damasceno. Nunc autem oportet accipere distinctionem harum specierum, secundum quod pertinent ad peccatum iræ, prout ponitur a Philosopho.

Potest autem inordinatio iræ ex duobus attendi. Primo quidem ex ipsa iræ origine: & hoc pertinet ad acutos, qui nimis cito irascuntur, & ex qualibet levi causa.

Alio modo ex ipsa iræ duratione, eo scilicet quod ira nimis perseverat: quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo quia causa iræ, scilicet iniuria illata, nimis manet in memoria hominis: unde ex hoc homo diutinam tristitiam concipit; & ideo sunt sibiipsis *graves*, & *amari*. Alio modo contingit ex parte ipsius vindictæ, quam aliquis obstinato appetitu quærit: & hoc pertinet ad *difficiles*, sive *graves*, qui non dimittunt iram, quousque puniant.

Ad primum ergo dicendum, quod in speciebus prædictis non principaliter consideratur tempus, sed facilitas hominis ad iram, vel firmitas in ira.

Ad secundum dicendum, quod utrique, scilicet amari, & difficiles, habent iram diuturnam, sed propter aliam causam. Nam amari habent iram permanentem propter permanentiam tristitiæ, quam inter viscera tenent clausam: & quia non prorumpunt ad exteriora iracundiæ signa, non possunt persuaderi ab aliis, nec ex seipsis recedunt ab ira, nisi prout diuturnitate temporis aboletur tristitia, & sic deficit ira. Sed in difficilibus est ira diuturna propter vehemens desiderium vindictæ: & ideo tempore non digeritur, sed per solam punitionem quiescit.

Ad tertium dicendum, quod gradus iræ quos Dominus ponit, non pertinent ad diversas iræ species, sed accipiuntur secundum processum humani actus. In quibus primo aliquid in corde concipitur; & quantum ad hoc dicit: *Qui irascitur fratri suo*. Secundum autem est, cum per aliqua signa exteriora manifestatur exterius, etiam antequam prorumpat in effectum; & quantum ad hoc dicit: *Qui dixerit fratri suo Racha*, quod est interiectio irascentis. Tertius gradus est, quando peccatum interius conceptum ad effectum perducitur. Est autem effectus iræ nocumentum alterius sub ratione vindictæ: minimum autem nocumentorum est quod fit solo verbo: & id-

Digitized by Google

& ideo quantum ad hoc dicit: *Qui dixerit fratri suo, Fatue*. Et sic patet quod secundum addit supra primum, & tertium supra utrumque. Unde si primum est peccatum mortale in casu in quo Dominus loquitur, sicut dictum est (art. 3. hu. quaest. ad 2.) multo magis alia. Et ideo singulis eorum ponuntur correspondentia aliqua pertinentia ad condemnationem. Sed in primo ponitur iudicium, quod minus est: quia, ut Augustinus dicit (Lib. I. de serm. Dom. in monte cap. IX. a med.) *in iudicio adhuc defensioni locus datur*: in secundo vero ponit (a) consilium, in quo iudices inter se conferunt, quo supplicio damnari oporteat: in tertio ponit gehennam ignis, quae est certa damnatio.

ARTICULUS VI. 771

Utrum ira debeat poni inter vitia capitalia.

Sup. quaest. XXXIV. *art.* 5. *&* *mal. quaest.* VIII. *art.* 2. *cor. & ad* 21. *&* 22. *& quaest.* XII. *art.* 5.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod ira non debeat poni inter vitia capitalia. Ira enim ex tristitia nascitur. Sed tristitia est vitium capitale, quod dicitur acedia. Ergo ira non debet poni vitium capitale.

2. Praeterea. Odium est gravius peccatum quam ira. Ergo magis debet poni vitium capitale quam ira.

3. Praeterea. Super illud Proverb. XXIX. *Vir iracundus provocat rixas*, dicit Glossa (ord.) „ Ianua est omnium vitiorum „ iracundia: qua clausa, virtutibus in- „ trinsecus dabitur quies; aperta au- „ tem, ad omne facinus armabitur ani- „ mus. " Nullum autem vitium capitale est principium omnium peccatorum, sed quorumdam determinate. Ergo ira non debet poni inter vitia capitalia.

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) ponit iram inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex praemissis patet (1. 2. quaest. lxxxiv. art. 3. & 4.) vitium capitale dicitur ex quo multa vitia oriuntur. Habet autem hoc ira quod ex ea multa vitia oriri possunt duplici ratione. Primo ex parte sui obiecti, quod multum habet de ratione appetibilitatis, inquantum scilicet vindicta appetitur sub ratione iusti, vel honesti, quod sua dignitate allicit, ut supra habitum est (art. 4. hu. quaest.) Alio modo ex suo impetu, quo mentem praecipitat ad inordinata quaecumque agenda. Unde manifestum est quod ira est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quod illa tristitia ex qua oritur ira, ut plurimum non est acediae vitium, sed passio tristitiae, quae consequitur ex iniuria illata.

Ad secundum dicendum, quod, sicut ex supradictis patet (1. 2. quaest. lxxxiv. art. 3. & 4.) ad rationem vitii capitalis pertinet quod habeat finem multum appetibilem, ut sic propter appetitum eius multa peccata committantur. Ira autem, quae appetit malum sub ratione boni, habet finem magis appetibilem quam odium, quod appetit malum sub ratione mali: & ideo magis est vitium capitale ira quam odium.

Ad tertium dicendum, quod ira dicitur esse ianua vitiorum per accidens, scilicet removendo prohibens, idest impediendo iudicium rationis, per quod homo retrahitur a malis; directe autem, & per se est causa aliquorum specialium peccatorum, quae dicuntur filiae eius.

ARTICULUS VII. 772

Utrum convenienter assignentur sex filiae irae, scilicet rixa, tumor mentis, contumelia, & clamor, indignatio, & blasphemia.

Sup. quaest. XXXVII. *art.* 2. *ad* 1. *& quaest.* XLI. *art.* 2. *& mal. quaest.* XII. *art.* 5. *cor.*

AD septimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur sex filiae irae; quae sunt *rixa*, *tumor mentis*, *contumelia*, *clamor*, *indignatio*, *blasphemia*. Blasphemia enim ponitur ab Isidoro filia superbiae (Lib. comment. in Deut. cap XVI.) Non ergo debet poni filia irae.

2. Praeterea. Odium nascitur ex ira, ut Augustinus dicit in Regula (epist. CCXI. al. CIX. aliquant. ante fi.) Ergo debet numerari inter filias irae.

3. Praeterea. Tumor mentis videtur idem esse quod superbia. Superbia autem non est filia alicuius vitii, sed mater omnium vitiorum, ut Gregorius dicit XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) Ergo

(a) *Ita mss. & editi, quos vidimus, omnes libri. An.* concilium? *ut Matth. v.*

go tumor mentis non debet numerari inter filias iræ.

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Moral. (ibid.) assignat has filias iræ.

Respondeo dicendum, quod ira potest tripliciter considerari. Uno modo secundum quod est in corde; & sic ex ira nascuntur duo vitia. Unum quidem ex parte eius contra quem homo irascitur, quem reputat indignum ut sibi tale quid fecerit: & sic ponitur *indignatio*. Aliud autem vitium est ex parte sui ipsius, inquantum scilicet excogitat diversas vias vindictæ, & talibus cogitationibus animum suum replet, secundum illud Iob xv. 2. *Numquid sapiens .... implebit ardore stomachum suum?* Et sic ponitur *tumor mentis*.

Alio modo consideratur ira, secundum quod est in ore; & sic ex ira duplex inordinatio procedit. Una quidem secundum hoc quod homo in modo loquendi iram suam demonstrat, sicut dictum est (art. 5. hu. quæst. ad 3.) de eo qui dicit fratri suo, *Racha*: & sic ponitur *clamor*, per quem intelligitur inordinata, & confusa locutio. Alia etiam est inordinatio, secundum quod aliquis prorumpit in verba iniuriosa: quæ quidem si sint contra Deum, erit *blasphemia*; si autem contra proximum, *contumelia*.

Tertio modo consideratur ira, secundum quod procedit usque ad factum; & sic ex ira oriuntur *rixæ*, per quas intelliguntur omnia nocumenta quæ facto proximis inferuntur ex ira.

Ad primum ergo dicendum, quod blasphemia in quam aliquis prorumpit deliberata mente, procedit ex superbia hominis contra Deum se erigentis: quia, ut dicitur Eccli. x. 14. *initium superbiæ hominis apostatare a Deo*; idest, recedere a veneratione eius, est prima superbiæ pars: & ex hoc oritur blasphemia. Sed blasphemia in quam aliquis prorumpit ex commotione animi, procedit ex ira.

Ad secundum dicendum, quod odium etsi aliquando nascatur ex ira, tamen habet aliquam priorem causam, ex qua directius oritur, scilicet tristitiam; sicut e contrario amor nascitur ex delectatione. Ex tristitia autem illata quandoque in iram, quandoque in odium aliquis movetur. Unde convenientius fuit quod odium poneretur oriri ex acedia quam ex ira.

Ad tertium dicendum, quod tumor mentis non accipitur hic pro superbia, sed pro quodam conatu, sive audacia hominis intentantis vindictam: audacia autem est vitium fortitudini oppositum.

ARTICULUS. VIII. 773

Utrum sit aliquod vitium oppositum iracundiæ proveniens ex defectu iræ.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod non sit aliquod vitium oppositum iracundiæ, proveniens ex defectu iræ. Nihil enim est vitiosum per quod homo Deo assimilatur. Sed per hoc quod homo omnino est sine ira, assimilatur Deo, qui *cum tranquillitate iudicat*. (Sap. XII. 18.) Ergo non videtur quod sit vitiosum omnino ira carere.

2. Præterea. Defectus eius quod ad nihil est utile, non est vitiosus. Sed motus iræ ad nihil est utilis, ut probat Seneca in Lib. quem fecit de ira (scilicet Lib. I. cap. XII.) Ergo videtur quod defectus iræ non sit vitiosus.

3. Præterea. *Malum hominis*, secundum Dionysium (cap. IV. de div. Nom. part. IV. lect. 22.) *est præter rationem esse*. Sed subtracto omni motu iræ, adhuc remanet integrum iudicium rationis. Ergo nullus defectus iræ vitium causat.

Sed contra est quod Chrysostomus (Alius Auctor) dicit super Matth. (hom. XI. in op. imperf. inter princ. & med.) *Qui cum causa non irascitur, peccat. Patientia enim irrationabilis vitia seminat, negligentiam nutrit, & non solum malos, sed etiam bonos invitat ad malum.*

Respondeo dicendum, quod ira dupliciter potest intelligi. Uno modo ut est simplex motus voluntatis, quo aliquis non ex passione, sed ex iudicio rationis pœnam infligit: & sic defectus iræ absque dubio est peccatum. Et hoc modo ira accipitur in verbis Chrysostomi, qui dicit ibidem: *Iracundia quæ cum causa est, non est iracundia, sed iudicium. Iracundia enim proprie intelligitur commotio passionis*. Qui autem cum causa irascitur, ira illius non est ex passione: ideo iudicare dicitur, non irasci.

Alio modo accipitur ira pro motu appetitus sensitivi, qui est cum passione, & transmutatione corporali. Et hic quidem motus ex necessitate consequitur in homine ad simplicem motum voluntatis: quia naturaliter appetitus inferior sequitur motum appetitus superioris, nisi aliquid repugnet. Et ideo non potest totaliter

liter deficere motus iræ in appetitu sensitivo, nisi per subtractionem, vel debilitatem voluntarii motus. Et ideo ex consequenti etiam defectus passionis iræ vitiosus est, sicut & defectus voluntarii motus ad puniendum secundum iudicium rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui totaliter non irascitur, cum debet irasci, imitatur quidem Deum quantum ad carentiam passionis, non autem quantum ad hoc quod Deus ex iudicio punit.

Ad secundum dicendum, quod passio iræ utilis est, sicut & omnes alii motus appetitus sensitivi, ad hoc quod homo promptius exequatur id quod ratio dictat: alioquin frustra esset in homine appetitus sensitivus, cum tamen natura nihil faciat frustra.

Ad tertium dicendum, quod in eo qui ordinate agit, iudicium rationis non solum est causa simplicis motus voluntatis, sed etiam passionis appetitus sensitivi, ut dictum est (in cor. art.) Et ideo sicut remotio effectus est signum remotionis causæ, ita etiam remotio iræ est signum remotionis iudicii rationis.

QUAESTIO CLIX.

De crudelitate,

in duos articulos divisa.

DEinde considerandum est de crudelitate: & circa hoc quæruntur duo. Primo, utrum crudelitas opponatur clementiæ.

Secundo de comparatione eius ad sævitiam, vel feritatem.

ARTICULUS I. 774

Utrum crudelitas opponatur clementiæ.

Inf. art. 2. ad 1.

AD primum sic proceditur. Videtur quod crudelitas non opponatur clementiæ. Dicit enim Seneca in II. de clementia (cap. IV.) quod *illi vocantur crudeles, qui excedunt modum in puniendo*: quod contrariatur iustitiæ. Clementia autem non ponitur pars iustitiæ, sed temperantiæ. Ergo crudelitas non videtur opponi clementiæ.

2. Præterea. Hierem. VI. 23. dicitur: *Crudelis est, & non miserebitur*: & sic videtur quod crudelitas opponatur misericordiæ. Sed misericordia non est idem clementiæ, ut supra dictum est (quæst. CLVII. art. 4. ad 3.) Ergo crudelitas non opponitur clementiæ.

3. Præterea. Clementia consideratur circa inflictionem pœnarum, ut dictum est (quæst. CLVII. art. 1.) Sed crudelitas consideratur in subtractione beneficiorum, secundum illud Proverb. XI. 17. *Qui autem crudelis est, etiam propinquos abiicit*. Ergo crudelitas non opponitur clementiæ.

Sed contra est quod dicit Seneca in II. de clementia (cap. IV. in princ.) quod *opponitur clementiæ crudelitas, quæ nihil aliud est quam atrocitas animi in exigendis pœnis*.

Respondeo dicendum, quod nomen crudelitatis a cruditate sumptum esse videtur. Sicut autem ea quæ sunt cocta, & digesta, solent habere suavem, & dulcem saporem; ita illa quæ sunt cruda, habent horribilem, & asperum saporem. Dictum est autem supra (quæst. CLVII. art. 3. ad 1. & art. 4. ad 3.) quod clementia importat quamdam animi lenitatem, sive dulcedinem, per quam aliquis est diminutivus pœnarum. Unde directe crudelitas clementiæ opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut diminutio pœnarum quæ est secundum rationem, pertinet ad epicheiam; sed ipsa dulcedo affectus, ex qua homo ad hoc inclinatur, pertinet ad clementiam; ita etiam superexcessus pœnarum, quantum ad id quod exterius agitur, pertinet ad iniustitiam; sed quantum ad austeritatem animi, per quam aliquis fit promptus ad pœnas augendas, pertinet ad crudelitatem.

Ad secundum dicendum, quod misericordia, & clementia conveniunt in hoc quod utraque refugit, & abhorret miseriam alienam; aliter tamen, & aliter: nam ad misericordiam pertinet miseriæ subvenire per beneficii collationem; ad clementiam autem pertinet miseriam diminuere per subtractionem pœnarum: & quia crudelitas superabundantiam in exigendis pœnis importat, directius opponitur clementiæ quam misericordiæ; tamen propter similitudinem harum virtutum accipitur quandoque crudelitas pro immisericordia.

Ad tertium dicendum, quod crudelitas ibi accipitur pro immisericordia, ad quam pertinet beneficia non largiri.

Quamvis etiam dici possit, quod ipsa beneficii subtractio quædam pœna est.

Digitized by Google

ARTICULUS II. 775

Utrum crudelitas a sævitia, sive feritate differat.

Sup. quæst. CCLVII. *art.* I. *ad* 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod crudelitas a sævitia, sive feritate non differat. Uni enim virtuti ex una parte unum vitium videtur esse oppositum. Sed clementiæ per superabundantiam opponitur & sævitia, & crudelitas. Ergo videtur quod sævitia, & crudelitas sint idem.

2. Præterea. Isidorus dicit in Lib. X. Etymolog. (ad lit. S.) quod *severus dicitur quasi sævus & verus, quia sine pietate tenet iustitiam*: & sic sævitia videtur excludere remissionem pœnarum in iudiciis; quod pertinet ad pietatem. Hoc autem dictum est (art. præc. ad I.) ad crudelitatem pertinere. Ergo crudelitas est idem quod sævitia.

3. Præterea. Sicut virtuti opponitur aliquod vitium in excessu, ita etiam in defectu; quod quidem contrariatur & virtuti quæ est in medio, & vitio quod est in excessu. Sed idem vitium ad defectum pertinens opponitur & crudelitati, & sævitiæ, videlicet remissio, vel dissolutio: dicit enim Gregorius XX. Moral. (cap. VIII. ante med.) *Sit amor, sed non emolliens; sit rigor, sed non exasperans; sit zelus, sed non immoderate sæviens; sit pietas, sed non plus quam expediat parcens*. Ergo sævitia est idem crudelitati.

Sed contra est quod Seneca dicit in II. de clementia (cap. IV. cir. med.) quod *ille qui non est læsus, nec peccatori irascitur, non dicitur crudelis, sed ferus, sive sævus*.

Respondeo dicendum, quod nomen sævitiæ, & feritatis a similitudine ferarum accipitur, quæ etiam dicuntur sævæ. Huiusmodi enim animalia nocent hominibus, ut ex eorum corporibus pascantur, non ex aliqua iustitiæ causa, cuius consideratio pertinet ad solam rationem. Et ideo, proprie loquendo, feritas, vel sævitia dicitur, secundum quam aliquis in pœnis inferendis non considerat aliquam culpam eius qui punitur, sed solum hoc quod delectatur in hominum cruciatu. Et sic patet quod continetur sub bestialitate: nam talis delectatio non est humana, sed bestialis, proveniens vel ex mala consuetudine, vel ex corruptione naturæ, sicut & aliæ huiusmodi bestiales affectiones.

Sed crudelitas non solum attendit culpam in eo qui punitur, sed excedit modum in puniendo: & ideo crudelitas differt a sævitia, sive feritate, sicut malitia humana differt a bestialitate, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. V.)

Ad primum ergo dicendum, quod clementia est virtus humana: unde directe ipsi opponitur crudelitas, quæ est malitia humana. Sed sævitia, vel feritas continetur sub bestialitate: unde non directe opponitur clementiæ, sed superexcellentiori virtuti, quam Philosophus (Lib. VII. Ethic. cir. princ.) vocat heroicam, vel divinam, quæ secundum nos videtur pertinere ad dona Spiritus sancti. Unde potest dici, quod sævitia directe opponitur dono pietatis.

Ad secundum dicendum, quod severus non dicitur simpliciter sævus, quia hoc sonat in vitium; sed dicitur sævus circa (a) veritatem propter aliquam similitudinem sævitiæ, quæ non est diminutiva pœnarum.

Ad tertium dicendum, quod remissio in puniendo non est vitium, nisi inquantum prætermittitur ordo iustitiæ, quo aliquis deberet puniri propter culpam, quam excedit crudelitas. Sævitia autem penitus hunc ordinem non attendit. Unde remissio punitionis directe opponitur crudelitati, non autem sævitiæ.

QUAESTIO CLX.

De modestia,

in duos articulos divisa.

DEinde considerandum est de modestia: & primo de ipsa in communi; secundo de singulis quæ sub ea continentur.

Circa primum quæruntur duo.

Primo, utrum modestia sit pars temperantiæ.

Secundo, quæ sit materia modestiæ.

(a) *Al.* severitatem.

A R-

Digitized by Google

ARTICULUS I. 776

Utrum modeſtia ſit pars temperantiæ.

Sup. quæſt. cxliii. *& II. diſt.* xliv. *quæſt.* iii. *art.* i *ad* 3. *& III. diſt.* xxxiii. *quæſt.* iii. *art.* 2. *quæſt.* 2. *co. & ad* 3. *& ad Tit.* 3.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod modeſtia non ſit pars temperantiæ. Modeſtia enim a modo dicitur. Sed in omnibus virtutibus requiritur modus: nam virtus ordinatur ad bonum: *bonum* autem, ut Auguſtinus dicit in Lib. de natura boni (cap. iii.) *conſiſtit in modo, ſpecie, & ordine*. Ergo modeſtia eſt generalis virtus. Non ergo debet poni pars temperantiæ.

2. Præterea. Laus temperantiæ videtur conſiſtere præcipue in quadam moderatione. Ex hac autem ſumitur nomen modeſtiæ. Ergo modeſtia eſt idem quod temperantia, & non pars eius.

3. Præterea. Modeſtia videtur conſiſtere circa proximorum correctionem, ſecundum illud II. ad Timoth. ii. 24. *Servum Dei non oportet litigare, ſed manſuetum eſſe ad omnes, cum modeſtia corripientem eos qui reſiſtunt veritati*. Sed correctio delinquentium eſt actus iuſtitiæ, vel caritatis, ut ſupra habitum eſt (quæſt. xxxiii. art. 1. & 2.) Ergo videtur quod modeſtia magis ſit pars iuſtitiæ quam temperantiæ.

Sed contra eſt quod Tullius (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) ponit modeſtiam partem temperantiæ.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. cxli. art. 4. & quæſt. clvii. art. 3.) temperantia moderationem adhibet circa ea in quibus difficillimum eſt moderari, ſcilicet circa concupiſcentias delectationum tactus. Ubicumque autem eſt aliqua virtus ſpecialiter circa aliquod maximum, oportet eſſe aliam virtutem circa ea quæ mediocriter ſe habent, eo quod oportet quantum ad omnia vitam hominis ſecundum virtutes eſſe regulatam, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. cxxxiv. art. 3. ad 1.) quod magnificentia eſt circa magnos ſumptus pecuniarum; præter quam eſt neceſſaria liberalitas, quæ fit circa mediocres ſumptus. Unde neceſſarium eſt quod ſit quædam virtus moderativa in aliis mediocribus, in quibus non eſt ita difficile moderari; & hæc virtus vocatur modeſtia, & adiungitur temperantiæ tamquam principali.

Ad primum ergo dicendum, quod nomen commune quandoque appropriatur his quæ ſunt infima, ſicut nomen commune Angelorum appropriatur infimo ordini Angelorum: ita etiam & modus, qui communiter obſervatur in qualibet virtute, appropriatur ſpecialiter virtuti quæ in minimis modum ponit.

Ad ſecundum dicendum, quod aliqua indigent temperatione propter ſuam vehementiam; ſicut forte vinum temperatur; ſed moderatio requiritur in omnibus: & ideo temperantia magis ſe habet ad paſſiones vehementes, modeſtia vero ad mediocres.

Ad tertium dicendum, quod modeſtia accipitur ibi modo communiter ſumpto, prout requiritur in omnibus virtutibus.

ARTICULUS II. 777

Utrum modeſtia ſit ſolum circa exteriores actiones.

Inf. quæſt. clxviii. *art.* 1. *& III. diſt.* xxxiii. *quæſt.* iii. *art.* 2. *quæſt.* 1. *ad* 3.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod modeſtia ſit ſolum circa exteriores actiones. Interiores enim motus paſſionum aliis noti eſſe non poſſunt. Sed Apoſtolus ad Philip. iv. 5. mandat ut *modeſtia noſtra nota ſit omnibus hominibus*. Ergo modeſtia eſt ſolum circa exteriores actiones.

2. Præterea. Virtutes quæ ſunt circa paſſiones, diſtinguuntur a virtute iuſtitiæ, quæ eſt circa operationes. Sed modeſtia videtur eſſe una virtus. Si ergo eſt circa operationes exteriores, non erit circa aliquas interiores paſſiones.

3. Præterea. Nulla virtus una & eadem eſt circa ea quæ pertinent ad appetitum, quod eſt proprium virtutum moralium, & circa ea quæ pertinent ad cognitionem, quæ eſt proprie virtutum intellectualium, neque etiam circa ea quæ pertinent ad iraſcibilem, & concupiſcibilem. Si ergo modeſtia eſt una virtus, non poteſt eſſe circa omnia prædicta.

Sed contra. In omnibus prædictis oportet obſervare modum, a quo modeſtia dicitur. Ergo circa omnia prædicta eſt modeſtia.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. præc.) modeſtia differt a tem-

Digitized by Google

temperantia in hoc quod temperantia est moderativa eorum quæ difficillimum est refrenare, modestia autem est moderativa eorum quæ in hoc mediocriter se habent. Diversimode autem aliqui de modestia videntur esse locuti. Ubicumque enim consideraverunt aliquam specialem rationem boni, vel difficultatis in moderando, illud subtraxerunt modestiæ, relinquentes modestiam circa minora. Manifestum est autem omnibus quod refrenatio delectationum tactus specialem quamdam difficultatem habet. Unde omnes temperantiam a modestia distinxerunt.

Sed præter hoc Tullius (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) consideravit, quoddam speciale bonum esse in moderatione pœnarum: & ideo etiam clementiam subtraxit modestiæ, ponens modestiam circa omnia quæ relinquuntur moderanda. Quæ quidem videntur esse quatuor. Quorum unum est motus animi ad aliquam excellentiam, quam moderatur *humilitas*. Secundum autem est desiderium eorum quæ pertinent ad cognitionem; & hoc moderatur *studiositas*, quæ opponitur curiositati. Tertium autem quod pertinet ad corporales motus, & actiones; ut scilicet decenter, & honeste fiant tam in his quæ serio, quam in his quæ ludo aguntur. Quartum autem est quod pertinet ad exteriorem apparatum, puta in vestibus, & in aliis huiusmodi.

Sed circa quædam eorum alii posuerunt quasdam speciales virtutes; sicut Andronicus mansuetudinem, simplicitatem, humilitatem, & alia huiusmodi, de quibus supra dictum est (quæst. CXLIII.) Aristoteles autem (Lib. IV. Ethic. cap. VIII.) circa delectationem ludorum posuit *eutrapeliam*: quæ omnia continentur sub modestia, secundum quod a Tullio accipitur.

Et hoc modo modestia se habet non solum circa exteriores actiones, sed etiam circa interiores.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de modestia, prout est circa exteriora; & tamen etiam interiorum moderatio manifestari potest per quædam exteriora signa.

Ad secundum dicendum, quod sub modestia continentur diversæ virtutes, quæ a diversis assignantur. Unde nihil prohibet modestiam esse circa ea quæ requirunt diversas virtutes. Et tamen non est tanta diversitas inter partes modestiæ ad invicem, quanta est iustitiæ, quæ est circa operationes, ad temperantiam, quæ est circa passiones: quia in actionibus, & passionibus in quibus non est aliqua excellens difficultas ex parte materiæ, sed solum ex parte moderationis, non attenditur virtus, nisi una, scilicet secundum rationem moderationis.

Et per hoc patet etiam responsio ad tertium.

QUAESTIO CLXI.

De speciebus modestiæ, & primo de humilitate,

in sex articulos divisa.

Postea considerandum est de speciebus modestiæ: & primo de humilitate, & superbia, quæ ei opponitur; secundo de studiositate, & curiositate ipsi opposita; tertio de modestia, secundum quod est in verbis, vel in factis; quarto de modestia, secundum quod est circa exteriorem cultum.

Circa humilitatem quæruntur sex.

Primo, utrum humilitas sit virtus.

Secundo, utrum consistat in appetitu, vel in iudicio rationis.

Tertio, utrum aliquis per humilitatem se debeat omnibus subiicere.

Quarto, utrum sit pars modestiæ, vel temperantiæ.

Quinto de comparatione eius ad alias virtutes.

Sexto de gradibus humilitatis.

ARTICULUS I. 778

Utrum humilitas sit virtus.

Sup. clx. art. 2. & in præsenti quæst. art. 2. & 4. cor.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod humilitas non sit virtus. Virtus enim importat rationem boni. Sed humilitas videtur importare rationem mali pœnalis, secundum illud Psal. CIV. 18. *Humiliaverunt in compedibus pedes eius*. Ergo humilitas non est virtus.

2. Præterea. Virtus, & vitium opponuntur. Sed humilitas quandoque sonat in vitium: dicitur enim Eccli. XIX. 23. *Est qui nequiter se humiliat*. Ergo humilitas non est virtus.

3. Præterea. Nulla virtus opponitur alii virtuti. Sed humilitas videtur opponi virtuti magnanimitatis, quæ tendit in

Digitized by Google

in magna, humilitas autem ipsa refugit. Ergo videtur quod humilitas non sit virtus.

4. Præterea. *Virtus est dispositio perfecti*, ut dicitur in VII. Phys. (tex. 17. & 18.) Sed humilitas videtur esse imperfectorum: unde & Deo non convenit humiliari, quia nulli subiici potest. Ergo videtur quod humilitas non sit virtus.

5. Præterea. Omnis virtus moralis est circa actiones, & passiones, ut dicitur in II. Ethic. (cap. III.) Sed humilitas non connumeratur a Philosopho inter virtutes quæ sunt circa passiones; nec etiam continetur sub iustitia, quæ est circa actiones. Ergo videtur quod non sit virtus.

Sed contra est quod Origenes dicit, exponens illud Luc. I. *Respexit humilitatem ancillæ suæ*: (hom. VIII. in Luc. a med.) „ Proprie in Scripturis una de „ virtutibus humilitas prædicatur: ait „ quippe Salvator: Discite a me, quia „ mitis sum, & humilis corde. "

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. XXIII. art. 2.) cum de passionibus ageretur, bonum arduum habet aliquid unde attrahit appetitum, scilicet ipsam rationem boni; & habet aliquid retrahens, scilicet ipsam difficultatem adipiscendi; secundum quorum primum insurgit motus spei, & secundum aliud motus desperationis. Dictum est autem supra (1. 2. quæst. LX. art. 4.) quod circa motus appetitivos qui se habent per modum impulsionis, oportet esse virtutem moralem moderantem, & refrenantem; circa illos autem qui se habent per modum retractionis, & resilitionis, ex parte appetitus, oportet esse virtutem moralem firmantem, & impellentem. Et ideo circa appetitum boni ardui necessaria est duplex virtus. Una quidem quæ temperet, & refrenet animum, ne immoderate tendat in excelsa: & hoc pertinet ad virtutem humilitatis. Alia vero quæ firmet animum contra desperationem, & impellat ipsum ad prosecutionem magnorum secundum rationem rectam: & hæc est magnanimitas. Et sic patet quod humilitas est quædam virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Isidorus dicit in Lib. X. Etymol. (ad lit. H.) *humilis dicitur quasi humi acclivis*, idest imis inhærens. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo ex principio extrinseco, puta cum aliquis ab alio deiicitur: & sic humilitas est pœna. Alio modo a principio intrinseco: & hoc potest fieri quandoque quidem bene, puta cum aliquis considerans suum defectum, tenet se in infimis secundum suum modum, sicut Abraham dixit ad Dominum Gen. XVIII. 27. *Loquar ad Dominum meum, cum sim pulvis, & cinis*; & hoc modo humilitas ponitur virtus: quandoque autem potest fieri male, puta cum homo honorem suum non intelligens, comparat se iumentis insipientibus, & similis fit illis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est (in sol. præc.) humilitas, secundum quod est virtus, in sui ratione importat quamdam laudabilem deiectionem in ima. Hoc autem quandoque fit solum secundum signa exteriora secundum fictionem: unde hæc est falsa humilitas, de qua Augustinus dicit in quadam epist. (implic. epist. CXLIX. al. LIX. quæst. VII. vers. fi.) quod est magna superbia, quia scilicet videtur tendere ad excellentiam gloriæ. Quandoque autem fit secundum interiorem motum animæ: & secundum hoc humilitas proprie ponitur virtus: quia virtus non consistit in exterioribus, sed principaliter in interiori electione mentis, ut patet per Philosophum in Lib. II. Ethic. (cap. V. a med.)

Ad tertium dicendum, quod humilitas reprimit appetitum ne tendat in magna præter rationem rectam; magnanimitas autem animum ad magna impellit secundum rationem rectam. Unde patet quod magnanimitas non opponitur humilitati; sed conveniunt in hoc quod utraque est secundum rationem rectam.

Ad quartum dicendum, quod perfectum dicitur aliquid dupliciter. Uno modo simpliciter, in quo scilicet nullus defectus invenitur nec secundum suam naturam, nec per respectum ad aliquid aliud: & sic solus Deus est perfectus, cui secundum naturam divinam non competit humilitas, sed solum secundum naturam assumptam. Alio modo potest dici aliquid perfectum secundum quid, puta secundum suam naturam, aut statum, aut tempus: & hoc modo homo virtuosus est perfectus; cuius tamen perfectio in comparatione ad Deum deficiens invenitur, secundum illud Isa. XL. 17. *Omnes gentes, quasi non sint, sic sunt coram eo*: & sic cuilibet homini potest convenire humilitas.

Ad quintum dicendum, quod Philosophus intendebat agere de virutibus, secun-

eundum quod ordinantur ad vitam civilem, in qua subiectio unius hominis ad alterum secundum legis ordinem determinitur: & ideo continetur sub iustitia legali. Humilitas autem, secundum quod est specialis virtus, praecipue respicit subiectionem hominis ad Deum, propter quem etiam aliis humiliando se subiicit.

ARTICULUS II. 779

Utrum humilitas consistat circa appetitum.

Inf. art. 6. cor. & quaest. clxv. *art.* 3. *ad* 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod humilitas non consistat circa appetitum, sed magis circa iudicium rationis. Humilitas enim superbiae opponitur. Sed superbia maxime consistit in his quae pertinent ad cognitionem: dicit enim Gregorius XXXIV. Moral. (cap. XVIII. cir. princ.) *quod superbia, cum exterius usque ad corpus extenditur, prius per oculos* (a) *indicatur*: unde & in Psal. cxxx. 1. dicitur: *Domine, non est exaltatum cor meum, neque elati sunt oculi mei*: oculi autem maxime deserviunt cognitioni. Ergo videtur quod humilitas maxime sit circa cognitionem, per quam de se aliquis aestimat parva.

2. Praeterea. Augustinus dicit in Lib. de virginit. (cap. XXXI. in med.) quod *humilitas pene tota disciplina christiana est*. Nihil ergo quod in disciplina christiana continetur, repugnat humilitati. Sed in disciplina christiana admonemur ad appetendum meliora, secundum illud I. ad Cor. XII. 31. *Aemulamini charismata meliora*. Ergo ad humilitatem non pertinet reprimere appetitum arduorum, sed magis aestimationem.

3. Praeterea. Ad eamdem virtutem pertinet refrenare superfluum motum, & firmare animum contra superfluam retractionem; sicut eadem fortitudo est quae refrenat audaciam, & quae firmat animum contra timorem. Sed magnanimitas firmat animum contra difficultates quae accidunt in prosecutione magnorum. Si ergo humilitas refrenaret appetitum magnorum, sequeretur quod humilitas non esset virtus distincta a magnanimitate: quod patet esse falsum. Non ergo humilitas consistit circa appetitum magnorum, sed magis circa aestimationem.

4. Praeterea. Andronicus ponit humilitatem circa exteriorem cultum: dicit enim, quod humilitas est *habitus non superabundans sumptibus, & praeparationibus*. Ergo non est circa motum appetitus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro de poenitentia, (qui est hom. ult. inter l. cap. 1. in med.) quod *humilis est qui eligit abiici in domo Domini magis quam habitare in tabernaculis peccatorum*. Sed electio pertinet ad appetitum. Ergo humilitas consistit circa appetitum magis quam circa aestimationem.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec.) ad humilitatem proprie pertinet ut aliquis reprimat seipsum, ne feratur in ea quae sunt supra se. Ad hoc autem necessarium est ut aliquis cognoscat id in quo deficit a proportione eius quod suam virtutem excedit. Et ideo cognitio proprii defectus pertinet ad humilitatem, sicut regula quaedam directiva appetitus.

Sed in ipso appetitu consistit humilitas essentialiter. Et ideo dicendum est, quod humilitas proprie est directiva, & moderativa motus appetitus.

Ad primum ergo dicendum, quod extollentia oculorum est quoddam signum superbiae, inquantum excludit reverentiam, & timorem: consueverunt enim timentes, & verecundati maxime oculos deprimere, quasi non audentes se aliis comparare. Non autem ex hoc sequitur quod humilitas essentialiter circa cognitionem consistat.

Ad secundum dicendum, quod tendere in aliqua maiora ex propriarum virium confidentia, humilitati contrariatur; sed quod aliquis ex confidentia divini auxilii in maiora tendat, hoc non est contra humilitatem; praesertim cum ex hoc aliquis magis (b) apud Deum exaltetur, quod ei se magis per humilitatem subiicit. Unde Augustinus dicit in Lib. de poenitentia (loc. cit. in arg. *Sed cont.*) *Aliud est levare se ad Deum, aliud est levare se contra Deum. Qui ante illum se proiicit, ab illo erigitur; qui adversus illum se erigit, ab illo proiicitur.*

Ad tertium dicendum, quod in fortitudine invenitur eadem ratio refrenandi audaciam, & firmandi animum contra timorem: utriusque enim ratio est ex hoc quod homo bonum rationis de-

(a) *Al.* iudicatur. (b) *Ita mss. & editi omnes libri quos vidimus. Theologi legendum credunt* ad Deum.

debet periculis mortis præferre. (a) Sed in refrenando præsumptionem spei, quod pertinet ad humilitatem, & in firmando animum contra desperationem, quod pertinet ad magnanimitatem, est alia & alia ratio. Nam ratio firmandi animum contra desperationem est adeptio proprii boni, ne scilicet desperando homo se indignum reddat bono quod sibi competebat; sed in reprimendo præsumptionem spei, ratio præcipua sumitur ex reverentia divina, ex qua contingit ut homo non plus sibi attribuat quam sibi competat secundum gradum quem est a Deo sortitus. Unde humilitas præcipue videtur importare subiectionem hominis ad Deum: & propter hoc Augustinus in Lib. I. de serm. Domini in monte (cap. IV. a princ.) humilitatem, quam intelligit per paupertatem spiritus, attribuit dono timoris, quo homo Deum reveretur. Et inde est quod fortitudo aliter se habet ad audaciam, quam humilitas ad spem. Nam fortitudo plus utitur audacia quam eam reprimat: unde superabundantia est ei similior quam defectus. Humilitas autem plus reprimit (b) spem, vel fiduciam de seipso quam ea utatur: unde magis opponitur sibi superabundantia quam defectus.

Ad quartum dicendum, quod superabundantia in exterioribus sumptibus, & præparationibus solet ad quamdam iactantiam fieri, quæ per humilitatem reprimitur: & quantum ad hoc secundario consistit in exterioribus, prout sunt signa interioris appetitivi motus.

ARTICULUS III. 780

Utrum homo debeat se omnibus per humilitatem subiicere.

Inf. art. 6. ad 1. & Philip. II.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod homo non debeat se omnibus per humilitatem subiicere. Quia, sicut dictum est (art. præc. ad 3.) humilitas præcipue consistit in subiectione hominis ad Deum. Sed id quod debetur Deo, non est homini exhibendum, ut patet in omnibus actibus latriæ. Ergo homo per humilitatem non debet se homini subiicere.

2. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de natura, & gratia (cap. XXXIV. ante med.) *Humilitas collocanda est in parte veritatis, non in parte falsitatis.* Sed aliqui sunt in supremo statu, qui si se inferioribus subiicerent, absque falsitate hoc fieri non posset. Ergo homo non debet se omnibus per humilitatem subiicere.

3. Præterea. Nullus debet facere id quod vergat in detrimentum salutis alterius. Sed si quis per humilitatem se alteri subiiciat, quandoque hoc vergeret in detrimentum illius cui se subiicit, qui ex hoc superbiret, vel eum contemneret: unde Augustinus dicit in Regula (sc. epist. CCXXI. al. CIX. vers. fin.) *Ne dum nimium servatur humilitas, regendi frangatur auctoritas.* Ergo homo per humilitatem non debet omnibus se subiicere.

Sed contra est quod dicitur Philip. II. 3. *In humilitate superiores sibi invicem arbitrantes.*

Respondeo dicendum, quod in homine duo possunt considerari, scilicet id quod est Dei, & id quod est hominis. Hominis autem est quicquid pertinet ad defectum; sed Dei est quicquid pertinet ad salutem, & perfectionem, secundum illud Oseæ XIII. 9. (c) *Perditio tua, Israel, ex te est: ex me tantum auxilium tuum.* Humilitas autem, sicut dictum est (art. 1. hu. quæst. ad 5. & art. 2. ad 3.) proprie respicit reverentiam, qua homo Deo subiicitur: & ideo quilibet homo secundum id quod suum est, debet se cuilibet proximo subiicere quantum ad id quod est Dei in ipso; non autem hoc requirit humilitas ut aliquis id quod est Dei in seipso, subiiciat ei quod apparet esse Dei in altero. Nam illi qui dona Dei participant, cognoscunt ea se habere, secundum illud I. ad Cor. II. 12. *Ut sciamus quæ a Deo donata sunt nobis.* Et ideo absque præiudicio humilitatis possunt dona quæ ipsi acceperunt, præferre donis Dei quæ aliis apparent collata; sicut Apostolus ad Ephes. III. 5. dicit: *Aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, sicut nunc revelatum est sanctis Apostolis eius.*

Similiter etiam non hoc requirit humilitas ut aliquis id quod est suum in seipso,

(a) *Ita cum cod. Alcan. aliisque edit. passim. Edit. Rom.* & in refrenando præsumptionem spei &c. tum *adhibito puncto affirmationis.* Est alia & alia ratio. (b) *Ita cum codd. Tarrac. & Alcan. edit. Patav. an.* 1712. *optime. Nicolaius*: spem & fiduciam de seipso quam utatur: unde magis opponitur ei abundantia quam defectus. *Edit. Rom.* Humilitas autem plus reprimit spem de seipsa, quam ea utatur: unde magis opponitur sibi. (c) *Vulgata*; Perditio tua, Israel: tantummodo in me auxilium tuum.

Digitized by Google

pso, subiiciat ei quod est hominis in proximo; alioquin oporteret ut quilibet reputaret se magis peccatorem quolibet alio; cum tamen Apostolus absque praeiudicio humilitatis dicat Galat. II. 15. *Nos natura Iudaei, & non ex gentibus peccatores*.

Potest tamen aliquis reputare aliquid boni esse in proximo quod ipse non habet, vel aliquid mali in se esse quod in alio non est, ex quo se potest ei subiicere per humilitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod (a) non debemus solum Deum revereri in seipso, sed etiam quod est eius, debemus revereri in quolibet; non tamen eo modo reverentiae quo reveremur Deum. Et ideo per humilitatem debemus nos subiicere omnibus proximis propter Deum, secundum illud I. Pet. II. 13. *Subiecti estote omni humanae creaturae propter Deum;* latriam tamen soli Deo debemus exhibere.

Ad secundum dicendum, quod si nos praeferamus id quod est Dei in proximo, ei quod est proprium in nobis, non possumus incurrere falsitatem. Unde super illud Philip. II. *Superiores sibi invicem arbitrantes*, dicit Glossa (ord. Aug. in Lib. lxxxIII. Qq. quaest. lxxI. a med.) „ Non hoc ita debemus aestimare, ut „ nos aestimare fingamus; sed vere aestimemus posse esse aliquid occultum in alio, quo nobis superior sit, etiamsi „ bonum nostrum, quo illo videmur „ superiores esse, non sit occultum. “

Ad tertium dicendum, quod humilitas, sicut & ceterae virtutes, praecipue interius in anima consistit. Et ideo potest homo secundum interiorem actum animae alteri se subiicere, sine hoc quod occasionem habeat alicuius quod pertineat ad detrimentum suae salutis. Et hoc est quod Augustinus dicit in Regula (sc. epist. ccxII. al. cIx. prope fin.) *Timore coram Deo praelatus substratus sit pedibus vestris*. Sed in exterioribus humilitatis actibus, sicut & in actibus ceterarum virtutum, est debita moderatio adhibenda, ne possint vergere in detrimentum alterius. Si autem aliquis quod debet faciat, & alii ex hoc occasionem sumant peccati, non imputatur humiliter agenti: quia ille non scandalizat, quamvis alter scandalizetur.

ARTICULUS IV. 781

Utrum humilitas sit pars modestiae, vel temperantiae.

Sup. quaest. clx. *art.* 2. *corp. & III. dist.* xxxIII. *quaest.* III. *art.* 2. *quaest.* 3. *corp.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod humilitas non sit pars modestiae, vel temperantiae. Humilitas enim praecipue respicit reverentiam, qua quis subiicitur Deo, ut dictum est (art. praec.) Sed ad virtutem theologicam pertinet quod habeat Deum pro obiecto. Ergo humilitas magis debet poni virtus theologica quam pars temperantiae, seu modestiae.

2. Praeterea. Temperantia est in concupiscibili; humilitas autem videtur esse in irascibili, sicut & superbia, quae ei opponitur, cuius obiectum est arduum. Ergo videtur quod humilitas non sit pars temperantiae, vel modestiae.

3. Praeterea. Humilitas, & magnanimitas circa eadem sunt, ut ex supradictis patet (art. I. hu. quaest. ad 3. & quaest. cxxIx. art. 3. ad 4.) Sed magnanimitas non ponitur pars temperantiae, sed magis fortitudinis, ut supra habitum est (quaest. cxxIx. art. 5.) Ergo videtur quod humilitas non sit pars temperantiae, vel modestiae.

Sed contra est quod Origenes dicit super Lucam (hom. vIII. a med.) *Si vis nomen huius audire virtutis, quomodo a Philosophis etiam appelletur, ausculta eamdem esse humilitatem, quam respicit Deus, quae ab illis μετριότης dicitur, idest mensuratio, vel moderatio*; quae manifeste pertinet ad modestiam, vel temperantiam. Ergo humilitas est pars modestiae, vel temperantiae.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. cxxvIII. & quaest. cxxIx. art. 5. & quaest. clvII. art. 3.) in assignando partes virtutibus praecipue attenditur similitudo quantum ad modum virtutis. Modus autem temperantiae, ex quo maxime habet laudem, est refrenatio, vel repressio impetus alicuius passionis. Et ideo omnes virtutes refrenantes, sive reprimentes impetus aliquarum affectionum, vel actiones moderantes, ponuntur partes temperantiae. Sicut autem mansuetudo reprimit motum

(a) *Hoc ordine edid, mss. autem sic* non solum debemus Deum revereri.

tum iræ, ita etiam humilitas reprimit motum ſpei, qui eſt motus ſpiritus in magna tendentis. Et ideo ſicut manſuetudo ponitur pars temperantiæ, ita etiam humilitas.

Unde & Philoſophus in IV. Ethicor. (cap. III. parum a princ.) eum qui tendit in parva ſecundum ſuum modum, dicit non eſſe magnanimum, ſed temperatum, quem nos humilem dicere poſſumus. Et inter alias partes temperantiæ, ratione ſuperius dicta (quæſt. præc. art. I.) continetur ſub modeſtia, prout Tullius de ea loquitur (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) inquantum ſcilicet humilitas nihil eſt aliud quam quædam moderatio ſpiritus. Unde I. Pet. III. 4. dicitur: *In incorruptibilitate quieti, & modeſti ſpiritus*.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes theologicæ, quæ ſunt circa ultimum finem, qui eſt primum principium in appetibilibus, ſunt cauſæ omnium aliarum virtutum. Unde ex hoc quod humilitas cauſatur ex reverentia divina, non excluditur quin humilitas ſit pars modeſtiæ, vel temperantiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod partes principalibus virtutibus aſſignantur, non ſecundum convenientiam in ſubiecto, vel in materia, ſed ſecundum convenientiam in modo formali, ut dictum eſt (quæſt. CXXXVII. art. 2. ad I. & quæſt. CLVII. art. 3. ad 2.) Et ideo licet humilitas ſit in iraſcibili ſicut in ſubiecto; ponitur tamen pars modeſtiæ, & temperantiæ propter modum.

Ad tertium dicendum, quod licet magnanimitas, & humilitas in materia conveniant; differunt tamen in modo, ratione cuius magnanimitas ponitur pars fortitudinis, humilitas autem pars temperantiæ.

ARTICULUS V. 782

Utrum humilitas ſit potiſſima virtutum.

IV. diſt. XXXIII. *quæſt.* III. *art.* 3. *ad* 6.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod humilitas ſit potiſſima virtutum. Dicit enim Chryſoſtomus (implic. hom. V. de incomprehenſibili Dei natura, prope fin.) exponens illud quod dicitur Lucæ XVIII. de Phariſæo, & Publicano, quod *ſi mixta delictis humilitas tam facile currit, ut iuſtitiam ſuperbiæ coniunctam tranſeat; ſi iuſtitiæ coniunxeris eam, quo non ibit? Aſſiſtet ipſi tribunali divino in medio Angelorum*. Et ſic patet quod humilitas præfertur iuſtitiæ. Sed iuſtitia eſt præclariſſima omnium virtutum, & includit in ſe omnes virtutes, ut patet per Philoſophum V. Ethicor. (cap. I. a med.) Ergo humilitas eſt maxima virtutum.

2. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. de verb. Dom. (ſerm. X. cap. I.) *Cogitas magnam fabricam conſtruere celſitudinis? De fundamento prius cogita humilitatis*. Ex quo videtur quod humilitas ſit fundamentum omnium virtutum. Ergo videtur eſſe potior aliis virtutibus.

3. Præterea. Maiori virtuti maius debetur præmium. Sed humilitati maximum debetur præmium: quia *qui ſe humiliat exaltabitur*, ut dicitur Lucæ XIV. II. Ergo humilitas eſt maxima virtutum.

4. Præterea. Sicut Auguſtinus dicit in Lib. de vera relig. (cap. XVI. non procul a fin.) *tota vita Chriſti in terris per hominem, quem ſuſcipere dignatus eſt, diſciplina morum fuit*. Sed præcipue humilitatem ſuam imitandam propoſuit, dicens (Matth. XI. 29.) *Diſcite a me, quia mitis ſum, & humilis corde*: & Gregorius dicit in Paſtor. (part. III. cap. I. admonit. 18. parum a princ.) quod *argumentum redemptionis noſtræ inventa eſt humilitas Dei*. Ergo humilitas videtur eſſe maxima virtutum.

Sed contra eſt quod caritas præfertur omnibus virtutibus, ſecundum illud Coloſſ. III. 14. *Super omnia caritatem habete*. Non ergo humilitas eſt maxima virtutum.

Reſpondeo dicendum, quod bonum humanæ virtutis in ordine rationis conſiſtit: qui quidem principaliter attenditur reſpectu finis, unde virtutes theologicæ, quæ habent ultimum finem pro obiecto, ſunt potiſſimæ: ſecundario autem attenditur prout ſecundum rationem finis ordinantur ea quæ ſunt ad finem.

Et hæc quidem ordinatio eſſentialiter conſiſtit in ipſa ratione ordinante, participative autem in ipſo appetitu per rationem ordinato: quam quidem ordinationem univerſaliter facit iuſtitia, præſertim legalis. Ordinationi autem facit hominem bene ſubiectum humilitas in univerſali quantum ad omnia; quælibet autem alia virtus quantum ad aliquam materiam ſpecialem. Ideo poſt virtutes theologicas, & virtutes intellectuales,

les, quæ respiciunt ipsam rationem, & post iustitiam, præsertim legalem, potior ceteris est humilitas.

Ad primum ergo dicendum, quod humilitas iustitiæ non præfertur, sed iustitiæ cui superbia coniungitur, quæ iam desinit esse virtus; sicut e contrario peccatum per humilitatem remittitur. Nam de Publicano dicitur Luc. XVIII. 14. quod merito humilitatis *descendit iustificatus in domum suam*. Unde & Chrysostomus dicit (loc. cit. in arg.) *Geminas bigas mihi accommodes; alteram quidem superbiæ, & iustitiæ; alteram vero peccati, & humilitatis: & videbis peccatum prævertens iustitiam non propriis, sed humilitatis vincere viribus: aliud vero par videbis devictum non fragilitate iustitiæ, sed mole, & tumore superbiæ*.

Ad secundum dicendum, quod sicut ordinata virtutum congregatio per quamdam similitudinem ædificio comparatur; ita etiam illud quod est primum in acquisitione virtutum, fundamento comparatur, quod primum in ædificio iacitur. Virtutes autem vere infunduntur a Deo. Unde primum in acquisitione virtutum potest accipi dupliciter. Uno modo per modum removentis prohibens: & sic humilitas primum locum tenet, inquantum scilicet expellit superbiam, cui Deus resistit, & præbet hominem subditum, & patulum ad suscipiendum influxum divinæ gratiæ, inquantum evacuat inflationem superbiæ. Unde dicitur Iacobi IV. 6. quod *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*. Et secundum hoc humilitas dicitur spiritualis ædificii fundamentum. Alio modo est aliquid primum in virtutibus directe, per quod scilicet iam ad Deum acceditur. Primus autem accessus ad Deum est per fidem, secundum illud Hebr. XI. 6. *Accedentem ad Deum oportet credere*. Et secundum hoc fides ponitur fundamentum nobiliori modo quam humilitas.

Ad tertium dicendum quod contemnenti terrena promittuntur cælestia, sicut contemnentibus divitias terrenas promittuntur cælestes thesauri, secundum illud Matth. VI. 19. *Nolite vobis thesaurizare thesauros in terra, sed thesaurizate vobis thesauros in cælo*. Et similiter contemnentibus mundi gaudia promittuntur consolationes cælestes, secundum il- Matth. V. 5. *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur*. Et eodem modo humilitati promittitur spiritualis exaltatio, non quia sola ipsam mereatur, sed quia eius est proprium contemnere sublimitatem terrenam. Unde Augustinus dicit in Libro de pœnitentia (qui est hom. ult. inter l. cap. 1. a med.) *Ne putes, eum qui se humiliat, semper iacere, cum dictum sit, Exaltabitur: & ne opineris, eius exaltationem in oculis hominum per sublimitates fieri corporales*.

Ad quartum dicendum, quod ideo Christus præcipue nobis humilitatem commendavit, quia per hoc maxime removetur impedimentum humanæ salutis, quæ consistit in hoc quod homo ad cælestia, & spiritualia tendat, a quibus homo impeditur, dum in terrenis magnificari studet. Et ideo Dominus, ut impedimentum salutis auferret, exteriorem celsitudinem contemnendam monstravit per humilitatis exempla. Et sic humilitas est quasi quædam dispositio ad liberum accessum hominis in spiritualia, & divina bona. Sicut ergo perfectio est potior dispositione; ita etiam caritas, & aliæ virtutes, quibus homo directe movetur in Deum, sunt potiores humilitate.

ARTICULUS VI. 783

Utrum convenienter distinguantur secundum B. Benedictum duodecim gradus humilitatis, scilicet corde, & opere semper humilitatem ostendere defixis in terram aspectibus &c.

Inf. quæst. CLXII. *art.* 4. *ad* 4. & *Matth.* III.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur duodecim gradus humilitatis, qui in Regula B. Benedicti (cap. VII.) ponuntur. Quorum primus est *corde, & corpore semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus:* secundus, *ut pauca verba, rationabilia loquatur aliquis non clamosa voce:* tertius, *ut non sit facilis, aut promptus in risum:* quartus, *taciturnitas usque ad interrogationem:* quintus, *tenere quod habet communis monasterii regula:* sextus, *credere, & pronuntiare se omnibus viliorem:* septimus, *ad omnia indignum, & inutilem se confiteri, & credere:* octavus, *confessio peccatorum:* nonus, *per obedientiam in duris, & asperis patientiam amplecti:* decimus, *ut cum obedientia se subdat maiori:* undecimus, *ut voluntatem propriam non delectetur imple-*

re:

Digitized by Google

re: duodecimus, *ut Deum timeat*, & *memor sit omnium quæ præcepit*. Enumerantur enim hic quædam quæ ad alias virtutes pertinent, sicut obedientia, & patientia: enumerantur etiam aliqua quæ ad falsam opinionem pertinere videntur, quæ nulli virtuti potest competere, scilicet quod aliquis pronuntiet se omnibus viliorem, & quod ad omnia indignum, & inutilem se confiteatur, & credat. Ergo inconvenienter ista ponuntur inter gradus humilitatis.

2. Præterea. Humilitas ab interioribus ad exteriora procedit, sicut & ceteræ virtutes. Inconvenienter ergo præmittuntur in præmissis gradibus illa quæ pertinent ad exteriores actus, his quæ pertinent ad interiores.

3. Præterea. Anselmus in Lib. de similitudinibus (a cap. XCIX. usque ad CVIII.) ponit septem humilitatis gradus: quorum primus est, *contemptibilem se esse cognoscere*: secundus, *de hoc dolere*: tertius, *hoc confiteri*: quartus, *hoc persuadere, ut scilicet hoc velit credi*: quintus, *ut patienter sustineat hoc dici*: Sextus, *ut patiatur contemptibiliter se tractari*: septimus, *ut hoc amet*. Ergo videntur præmissi gradus esse superflui.

4. Præterea. Matth. III. dicit Glossa (ord. super illud, *Implere omnem iustitiam*:) *Perfecta humilitas tres habet gradus. Primus est, subdere se maiori, & non præferre se æquali; qui est sufficiens: secundus est, subdere se æquali, nec præferre se minori; & hic dicitur abundans: tertius gradus est, subesse minori, in quo est omnis iustitia*. Ergo præmissi gradus videntur esse superflui.

5. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de virgint. (cap. XXXI. ante med.) *Mensura humilitatis cuique ex mensura ipsius magnitudinis data est, cui est periculosa superbia, quæ amplius amplioribus insidiatur*. Sed mensura magnitudinis humanæ non potest sub certo numero graduum determinari. Ergo videtur quod non possint determinati gradus humilitatis assignari.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (art. 2. hu. quæst.) humilitas essentialiter in appetitu consistit, secundum quod aliquis refrenat impetum animi sui, ne inordinate tendat in magna; sed regulam habet in cognitione, ut scilicet aliquis non se existimet supra id esse quod est: & utriusque principium, & radix est reverentia quam quis habet ad Deum. Ex interiori autem dispositione humilitatis procedunt quædam exteriora signa in verbis, & factis, & gestibus, quibus id quod interius latet, manifestatur, sicut & in ceteris virtutibus accidit. Nam *ex visu cognoscitur vir, & ab occursu faciei sensatus*, ut dicitur Eccli. XIX. 26. Et ideo in prædictis gradibus humilitatis ponitur aliquid quod pertinet ad humilitatis radicem, scilicet duodecimus gradus, qui est, *ut homo Deum timeat, & memor sit omnium quæ præcipit*.

Ponitur etiam aliquid pertinens ad appetitum, ne scilicet in propriam excellentiam inordinate tendat: quod quidem fit tripliciter. Uno modo, ut homo non sequatur propriam voluntatem: quod pertinet ad undecimum gradum. Alio modo, ut regulet eam secundum superioris arbitrium: quod pertinet ad gradum decimum. Tertio modo, ut ab hoc non desistat propter dura, & aspera, quæ occurrunt: & hoc pertinet ad nonum.

Ponuntur etiam quædam pertinentia ad existimationem hominis recognoscentis suum defectum; & hoc tripliciter. Uno quidem modo per hoc quod proprios defectus recognoscat, & confiteatur: quod pertinet ad octavum gradum. Secundo, ut ex consideratione sui defectus aliquis insufficientem se existimet ad maiora: quod pertinet ad septimum. Tertio, ut quantum ad hoc alios sibi præferat: quod pertinet ad sextum.

Ponuntur etiam quædam quæ pertinent ad exteriora signa: quorum unum est in factis, ut scilicet homo non recedat in suis operibus a via communi; quod pertinet ad quintum. Alia duo sunt in verbis, ut scilicet homo non præripiat tempus loquendi: quod pertinet ad quartum: nec excedat modum in loquendo; quod pertinet ad secundum. Alia vero consistunt in exterioribus gestibus, puta in reprimendo extollentiam oculorum; quod pertinet ad primum: & in cohibendo exterius risum, & alia inepta lætitiæ signa; quod pertinet ad tertium.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis absque falsitate potest se credere, & pronuntiare omnibus viliorem secundum defectus occultos, quos in se recognoscit, & dona Dei, quæ in aliis latent. Unde Augustinus dicit in Lib. de virginit. (cap. LII. parum a med.) *Existimate aliquos in occulto superiores, quibus estis in manifesto meliores*. Similiter etiam absque falsitate potest aliquis confiteri, & credere ad omnia se inutilem esse, & indi-

dignum per proprias vires, ut sufficientiam suam totam in Deum referat, secundum illud II. ad Corinth. III. 5. *Non quod sufficientes simus aliquid cogitare a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est*. Non est autem inconveniens quod ea quæ ad alias virtutes pertinent, humilitati adscribantur: quia sicut unum vitium oritur ex alio, ita naturali ordine actus unius virtutis procedit ex actu alterius.

Ad secundum dicendum, quod homo ad humilitatem pervenit per duo. Primo quidem & principaliter per gratiæ donum: & quantum ad hoc interiora præcedunt exteriora. Aliud autem est humanum studium, per quod homo prius exteriora cohibet, postmodum pertingit ad extirpandum interiorem radicem: & secundum hunc ordinem assignantur hic humilitatis gradus.

Ad tertium dicendum, quod omnes gradus quos Anselmus ponit, reducuntur ad opinionem, & manifestationem, & voluntatem propriæ abiectionis. Nam primus gradus pertinet ad cognitionem proprii defectus. Sed quia vituperabile esset, si quis proprium defectum amaret, hoc per secundum gradum excluditur. Sed ad manifestationem sui defectus pertinent tertius, & quartus gradus; ut scilicet aliquis non solum simpliciter suum defectum enuntiet, sed etiam persuadeat. Alii autem tres gradus pertinent ad appetitum, qui excellentiam exteriorem non quærit, sed exteriorem abiectionem vel æquanimiter patitur, sive in verbis, sive in factis: quia, sicut Gregorius dicit in Registro (Lib. II. Indict. x. epist. XXIV.) *non grande est iis nos esse humiles a quibus honoramur, quia & hoc sæculares quilibet faciunt; sed illis maxime humiles esse debemus a quibus aliqua patimur*: & hoc pertinet ad quintum, & sextum gradum: vel etiam desideranter exteriorem abiectionem amplectitur: quod pertinet ad septimum gradum. Et sic omnes isti gradus continentur sub sexto, & septimo superius enumeratis.

Ad quartum dicendum, quod illi tres gradus accipiuntur, non ex parte ipsius rei, idest secundum naturam humilitatis, sed per comparationem ad gradus hominum, qui sunt vel maiores, vel minores, vel æquales.

Ad quintum dicendum, quod etiam illa ratio procedit de gradibus humilitatis, non secundum ipsam naturam rei, secundum quam assignantur præmissi gradus, sed secundum diversas hominum conditiones.

QUAESTIO CLXII.

De superbia,

in octo articulos divisa.

POstea considerandum est de superbia: & primo de superbia in communi; secundo de peccato primi hominis, quod ponitur esse superbia.

Circa primum quæruntur octo.
Primo, utrum superbia sit peccatum.
Secundo, utrum sit vitium speciale.
Tertio, in quo sit sicut in subiecto.
Quarto de speciebus eius.
Quinto, utrum sit peccatum mortale.
Sexto, utrum sit gravissimum omnium peccatorum.
Septimo de ordine eius ad alia peccata.
Octavo, utrum debeat poni vitium capitale.

ARTICULUS I. 784

Utrum superbia sit peccatum.

1. 2. *quæst.* LXXXIV. *art.* 2. *& mal. quæst.* VIII. *art.* 2. *ad* 16. *& Ps.* XLVI.

AD primum sic proceditur. Videtur quod superbia non sit peccatum. Nullum enim peccatum est repromissum a Deo. Promittit enim Deus quod ipse facturus est; non est autem actor peccati. Sed superbia connumeratur inter repromissiones divinas: dicitur enim Isa. LX. 15. *Ponam te in superbiam sæculorum, gaudium in generationem & generationem*. Ergo superbia non est peccatum.

2. Præterea. Appetere divinam similitudinem non est peccatum: hoc enim naturaliter appetit quælibet creatura, & in hoc optimum eius consistit, & præcipue hoc convenit rationali creaturæ, quæ facta est ad imaginem & similitudinem Dei. Sed, sicut dicitur in Lib. Sentent. Prosperi (sent. CCXCII.) *superbia est amor propriæ excellentiæ, per quam homo Deo assimilatur, qui est excellentissimus*: unde dicit Augustinus in II. Confess. (cap. VI. ante med.) *Superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super omnia Deus excelsus*. Ergo superbia non est peccatum.

3. Præterea. Peccatum non solum con-

contrariatur virtuti, sed etiam opposito vitio, ut patet per Philosophum in II. Ethic. (cap. VIII.) Sed nullum vitium invenitur oppositum esse superbiæ. Ergo superbia non est peccatum.

Sed contra est quod dicitur Tob. IV. 14. *Superbiam numquam in tuo sensu, aut in tuo verbo dominari permittas.*

Respondeo dicendum, quod superbia nominatur ex hoc quod aliquis per voluntatem tendit supra id quod est. Unde dicit Isidorus in Lib. X. Etymol. (ad lit. S.) *Superbus dictus est, quia super vult videri quam est*: qui enim vult supergredi quod est, superbus est. Habet autem hoc ratio recta ut voluntas uniuscuiusque feratur in id quod est proportionatum sibi. Et ideo manifestum est quod superbia importat aliquid quod ad versatur rationi rectæ.

Hoc autem facit rationem peccati: quia secundum Dionysium cap. IV. de div. Nomin. (part. IV. lect. 22.) *malum animæ est præter rationem esse*. Unde manifestum est quod superbia est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod superbia dupliciter accipi potest. Uno modo ex eo quod supergreditur regulam rationis: & sic dicimus eam esse peccatum. Alio modo potest superbia nominari simpliciter a superexcessu: & secundum hoc omne superexcedens potest nominari superbia: & ita repromittitur a Deo superbia, quasi quidam superexcessus bonorum. Unde & Glossa Hieronymi (super illud Isa. LXI. *Vos autem Sacerdotes*) dicit ibidem, quod *est superbia bona, & mala*.

Quamvis etiam dici possit, quod superbia ibi accipitur materialiter pro abundantia rerum, de quibus possunt homines superbire.

Ad secundum dicendum, quod eorum quæ naturaliter homo appetit, ratio est ordinatrix: & ita si aliquis a regula rationis recedit vel in plus, vel in minus, erit talis appetitus vitiosus, sicut patet de appetitu cibi, qui naturaliter desideratur. Superbia autem appetit excellentiam in excessu ad rationem rectam. Unde Augustinus dicit in XIV. de civ. Dei (cap. XIII. circ. princ.) quod *superbia est perversæ celsitudinis appetitus*. Et inde est etiam quod, sicut Augustinus dicit in XIX. de civ. Dei (cap. XIII. a med.) *superbia perverse imitatur Deum: odit namque cum sociis æqualitatem sub illo, sed imponere vult sociis dominationem suam pro illo*.

Ad tertium dicendum, quod superbia directe opponitur virtuti humilitatis, quæ quodammodo circa eadem cum magnanimitate existit, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 1. ad 3.) Unde & vitium quod opponitur superbiæ, in defectum vergens, propinquum est vitio pusillanimitatis, quæ opponitur magnanimitati secundum defectum. Nam sicut ad magnanimitatem pertinet impellere animum ad magna contra desperationem; ita ad humilitatem pertinet retrahere animum ab inordinato appetitu magnorum contra præsumptionem. Pusillanimitas autem, si importet defectum a prosecutione magnorum, proprie opponitur magnanimitati per modum defectus; si autem importet applicationem animi ad aliqua viliora quam hominem deceant, opponitur humilitati secundum defectum, utrumque enim ex animi parvitate procedit: sicut & e contrario superbia potest secundum superexcessum & magnanimitati, & humilitati opponi, secundum rationes diversas: humilitati quidem, secundum quod subiectionem aspernatur; magnanimitati autem, secundum quod inordinate ad magna se extendit. Sed quia superbia superioritatem quamdam importat, directius opponitur humilitati; sicut & pusillanimitas, quæ importat parvitatem animi in magna tendentis, directius opponitur magnanimitati.

ARTICULUS II. 785

Utrum superbia sit speciale peccatum.

Inf. art. 8. cor. & 1. 2. quæst. LXXXIV. *art. 2 & II. dist.* V. *quæst.* I. *art.* 3. *cor. & dist.* XLII. *quæst.* II. *art.* 3. *ad* 2. *& mal. quæst.* VIII. *art.* 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod superbia non sit speciale peccatum. Dicit enim Augustinus in Lib. de natura, & gratia (cap. XXIX. parum a princ.) quod *sine superbiæ appellatione nullum peccatum invenies*: & Prosper dicit in Lib. III. de vita contemplativa (cap. II. parum a princ.) quod *nullum peccatum sine superbia potest, vel potuit esse, aut poterit*. Ergo superbia est generale peccatum.

2. Præterea. Iob XXXIII. super illud, *Ut avertat hominem ab inquitate*, dicit Glossa (ord.) quod „ contra conditorem superbire, est eius præcepta peccando transcendere. “ Sed secundum

Am-

Digitized by Google

Ambrosium (Lib. de parad. cap. VIII. parum ante med.) *omne peccatum est transgressio legis divinæ, & cælestium inobedientia mandatorum*. Ergo omne peccatum est superbia.

3. Præterea. Omne peccatum speciale alicui speciali virtuti opponitur. Sed superbia opponitur omnibus virtutibus: dicit enim Gregorius XXXIV. Moral. (cap. XVIII. a princ.) *Superbia nequaquam est unius virtutis extinctione contenta: contra cuncta animæ membra se erigit, & quasi generalis, ac pestifer morbus corpus omne corrumpit*: & Isidorus dicit in Lib. II. de summo bono (cap. XXXVIII. a med.) quod *est ruina omnium virtutum*. Ergo superbia non est speciale peccatum.

4. Præterea. Omne peccatum speciale habet specialem materiam. Sed superbia habet generalem materiam: dicit enim Gregorius XXXIV. Moral. (cap. XVIII. ante med.) quod *alter intumescit auro, alter eloquio, alter infimis & terrenis rebus, alter summis cælestibusque virtutibus*. Ergo superbia non est speciale peccatum, sed generale.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Libro de natura, & gratia (cap. XXIX. cir. med.) *Quærat diligenter, & inveniet secundum legem Dei superbiam esse peccatum multum discretum ab aliis vitiis*. Genus autem non distinguitur a suis speciebus. Ergo superbia non est generale peccatum, sed speciale.

Respondeo dicendum, quod peccatum superbiæ dupliciter potest considerari. Uno modo secundum propriam speciem, quam habet ex ratione proprii obiecti: & hoc modo superbia est speciale peccatum, quia habet speciale obiectum: est enim inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, ut dictum est (art. præc.) Alio modo potest considerari secundum redundantiam quamdam in alia peccata: & secundum hoc habet quamdam generalitatem, inquantum scilicet ex superbia oriri possunt omnia peccata, duplici ratione: uno modo per se, inquantum scilicet alia peccata ordinantur ad finem superbiæ, qui est propria excellentia, ad quam potest ordinari omne id quod quis inordinate appetit; alio modo indirecte, & quasi per accidens, scilicet removendo prohibens, inquantum scilicet homo per superbiam contemnit divinam legem, per quam prohibetur a peccando, secundum illud Hierem. II. 20. *Confregisti iugum, rupisti vincula, dixisti, Non serviam*.

Sciendum tamen, quod ad hanc generalitatem superbiæ pertinet quod omnia vitia interdum ex superbia oriri possint; non autem ad eam pertinet quod omnia vitia semper ex superbia oriantur. Quamvis enim omnia præcepta legis possit quis transgredi qualicumque peccato ex contemptu, qui pertinet ad superbiam; non tamen semper ex contemptu aliquis præcepta divina transgreditur, sed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate. Et inde est quod, sicut Augustinus dicit in Lib. de natura, & gratia (cap. XXIX in med.) *multa perperam fiunt quæ non fiunt superbe*.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus illa verba inducit in Lib. de nat. & gratia, non ex sua persona, sed ex persona alterius, contra quem disputat. Unde & postmodum improbat ea, ostendens quod non semper ex superbia peccatur.

Potest tamen dici, quod auctoritates illæ intelliguntur quantum ad exteriorem effectum superbiæ, qui est transgredi præcepta, quod invenitur in quolibet peccato; non autem quantum ad interiorem actum superbiæ, qui est contemptus præcepti. Non enim semper peccatum fit ex contemptu, sed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate, ut dictum est (in cor. art.)

Ad secundum dicendum, quod quandoque aliquis committit aliquod peccatum secundum effectum, sed non secundum affectum; sicut ille qui ignoranter occidit patrem, committit parricidium secundum effectum, sed non secundum affectum, quia hoc non intendebat: & secundum hoc transgredi præceptum Dei, dicitur esse contra Deum superbire, secundum effectum quidem semper, non autem semper secundum affectum.

Ad tertium dicendum, quod peccatum aliquod potest corrumpere virtutem dupliciter. Uno modo per directam contrariatem ad virtutem: & hoc modo superbia non corrumpit quamlibet virtutem, sed solum humilitatem, sicut & quodlibet aliud speciale peccatum corrumpit specialem virtutem sibi oppositam, contrarium agendo. Alio modo peccatum aliquod corrumpit virtutem, abutendo ipsa virtute, & sic superbia corrumpit quamlibet virtutem, inquantum scilicet ex ipsis virtutibus sumit occasionem superbiendi, sicut ex quibuslibet aliis rebus ad excellen-

lentiam pertinentibus. Unde non sequitur quod sit generale peccatum.

Ad quartum dicendum, quod superbia attendit specialem rationem obiecti, quae tamen inveniri potest in diversis materiis: est enim inordinatus amor propriae excellentiae: excellentia autem in diversis rebus potest inveniri.

ARTICULUS III. 786

Utrum superbia sit in irascibili sicut in subiecto.

Mal. quaest. VIII. *art.* 3. *& ver. quaest.* I. *art.* 5. *ad* 10.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod superbia non sit in irascibili sicut in subiecto. Dicit enim Gregorius XXIII. Moral. (cap. X. ante med.) *Obstaculum veritatis tumor mentis est: quia dum inflat, obnubilat*. Sed cognitio veritatis non pertinet ad irascibilem, sed ad vim rationalem. Ergo superbia non est in irascibili.

2. Praeterea. Gregorius dicit XXIV. Moral. (cap. VI. a med.) quod *superbi non eorum vitam considerant quibus se humiliando postponant, sed quibus superbiendo se praeferant:* & sic videtur quod superbia ex indebita consideratione procedat. Sed consideratio non pertinet ad irascibilem, sed potius ad rationalem. Ergo superbia non est in irascibili, sed potius in rationali.

3. Praeterea. Superbia non solum quaerit excellentiam in rebus sensibilibus, sed etiam in rebus spiritualibus, & intelligibilibus: ipsa autem principaliter consistit in contemptu Dei, secundum illud Eccli. X. 14. *Initium superbiae hominis apostatare a Deo*. Sed irascibilis, cum sit pars appetitus sensitivi, non potest se extendere in Deum, & in intelligibilia. Ergo superbia non potest esse in irascibili.

4. Praeterea. Ut dicitur in Lib. Sententiar. Prosperi (sent. CCXCII.) *Superbia est amor propriae excellentiae*. Sed amor non est in irascibili, sed in concupiscibili. Ergo superbia non est in irascibili.

Sed contra est quod Gregorius in II. Moral. (cap. XXVI. parum a princ.) ponit contra superbiam donum timoris. Timor autem pertinet ad irascibilem. Ergo superbia est in irascibili.

Respondeo dicendum, quod subiectum cuiuslibet virtutis, vel vitii oportet inquirere ex proprio obiecto. Non enim potest esse aliud obiectum habitus, vel actus, nisi quod est obiectum potentiae, quae utrique subiicitur. Proprium autem obiectum superbiae est arduum: est enim appetitus propriae excellentiae, ut dictum est (art. 1. & 2. praec.) Unde oportet quod superbia aliquo modo ad vim irascibilem pertineat.

Sed irascibilis dupliciter accipi potest. Uno modo proprie: & sic est pars appetitus sensitivi, sicut & ira proprie sumpta, est quaedam passio appetitus sensitivi. Alio modo potest accipi irascibilis largius, scilicet ut pertineat etiam ad appetitum intellectivum, cui etiam quandoque attribuitur ira, prout scilicet attribuimus iram Deo, & Angelis, non quidem secundum passionem, sed secundum iudicium (a) iustitiae iudicantis: & tamen irascibilis sic communiter dicta non est potentia distincta a concupiscibili, ut patet ex his quae in primo dicta sunt (quaest. LIX. art. 4. & quaest. LXXXII. art. 5. ad 1. & 2.)

Si ergo arduum, quod est obiectum superbiae, esset solum aliquid sensibile, in quod posset tendere appetitus sensitivus, oporteret quod superbia esset in irascibili, quae est pars appetitus sensitivi. Sed quia arduum, quod respicit superbia, communiter invenitur & in sensibilibus, & in spiritualibus rebus; necesse est dicere, quod subiectum superbiae sit irascibilis non solum proprie sumpta, prout est pars appetitus sensitivi, sed etiam communius accepta, prout invenitur in appetitu intellectivo. Unde & in daemonibus superbia ponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod cognitio veritatis est duplex. Una pure speculativa: & hanc superbia indirecte impedit, subtrahendo causam. Superbus enim neque Deo intellectum suum subiicit, ut ab eo veritatis cognitionem percipiat, secundum illud Matth. XI. 25. *Abscondisti haec a sapientibus, & prudentibus*, idest a superbis, qui sibi sapientes, & prudentes videntur, *& revelasti ea parvulis*, idest humilibus: neque etiam ab hominibus addiscere dignatur; cum tamen dicatur Eccli. VI. 34. *Si inclinaveris aurem tuam*, scilicet humiliter audiendo, *excipies doctrinam*. Alia autem est cognitio veritatis, scilicet affectiva: & talem cognitionem veritatis dire-

(a) *Apud Nicolaum deest* iustitiae.

pirecte impedit superbia: quia superbi, dum delectantur in propria excellentia, excellentiam veritatis fastidiunt, ut Gregorius dicit XXIII. Moral. (cap. x. cir. med.) quod *superbi, etsi secreta quaedam intelligendo percipiunt, eorum dulcedinem experiri non possunt; & si noverunt quomodo sunt, ignorant quomodo sapiunt*. Unde & Proverb. xi. 2. dicitur: *Ubi humilitas, ibi sapientia*.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. praec. art. 1. & 2.) humilitas attendit ad regulam rationis rectae, secundum quam aliquis veram aestimationem de se habet. Hanc autem regulam rectae rationis non attendit superbia, sed de se maiora existimat quam sint: quod contingit ex inordinato appetitu propriae excellentiae: quia quod aliquis vehementer desiderat, facile credit; & ex hoc etiam eius appetitus in altiora fertur quam sibi conveniat. Et ideo quaecumque conferunt ad hoc quod aliquis aestimet se supra id quod est, inducunt hominem ad superbiam: quorum unum est, quod aliquis consideret defectus aliorum; sicut e contra Gregorius ibidem dicit, quod *sancti viri virtutum consideratione vicissim sibi alios praeferunt*. Ex hoc ergo non habetur quod superbia sit in rationali, sed quod aliqua causa eius in ratione existat.

Ad tertium dicendum, quod superbia non est solum in irascibili, secundum quod est pars appetitus sensitivi, sed prout communius irascibilis accipitur, ut dictum est (in cor. art.)

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XIV. de civit. Dei (cap. vii. a med. & cap. ix.) *amor praecedit omnes alias animi affectiones, & est causa earum*: & ideo potest poni pro qualibet aliarum affectionum. Et secundum hoc superbia dicitur esse *amor propriae excellentiae*, inquantum ex amore causatur inordinata praesumptio alios superandi; quod proprie pertinet ad superbiam.

ARTICULUS IV. 787

Utrum convenienter a Gregorio assignentur quatuor superbiae species, scilicet aestimare bonum a seipso habere, sibi datum desuper credere pro suis accepisse meritis, iactare se habere quod non habet, & despectis ceteris singulariter videri appetere habere quod habet.

II. dist. xxiv. quaest. ii. art. 4. & mal. quaest. viii. art. 4. & I. Cor. iv. lect. 2. & II. Eth. lect. 3.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur quatuor superbiae species, quas Gregorius assignat XXIII. Moral. (cap. iv.) dicens: *Quatuor quippe sunt species, quibus omnis tumor arrogantium demonstratur; cum bonum aut a semetipsis habere se aestimant; aut si sibi datum desuper credunt, pro suis se hoc accepisse meritis putant: aut certe cum iactant se habere quod non habent; aut despectis ceteris, singulariter videri appetunt habere quod habent*. Superbia enim est vitium distinctum ab infidelitate, sicut etiam humilitas est virtus distincta a fide. Sed quod aliquis aestimet bonum se non habere a Deo, vel quod bonum gratiae habeat ex meritis propriis, ad infidelitatem pertinet. Ergo non debet poni species superbiae.

2. Praeterea. Idem non debet poni species diversorum generum. Sed iactantia ponitur species mendacii, ut supra habitum est (quaest. cx. art. 2. & quaest. cxii.) Ergo non debet poni species superbiae.

3. Praeterea. Quaedam alia videntur ad superbiam pertinere, quae hic non connumerantur: dicit enim Hieronymus quod *nihil est tam superbum, quam ingratum videri*: & Augustinus dicit XIV. de civit. Dei (cap. xiv.) quod *excusare se de peccato commisso ad superbiam pertinet*. Praesumptio etiam, qua quis tendit ad assequendum aliquid quod supra se est, maxime ad superbiam pertinere videtur. Non ergo sufficienter praedicta divisio comprehendit superbiae species.

4. Praeterea. Inveniuntur aliae divisiones superbiae. Dividit enim Anselmus (in Lib. de similitudinib. cap. xxii. & seq.) exaltationem superbiae, dicens, quod *quaedam est in voluntate, quaedam in sermone, quaedam in operatione*. Bernardus

Digitized by Google

nardus etiam (tract. de grad. humilit. cap. x. & seq.) ponit duodecim gradus superbiae; qui sunt *curiositas*, *mentis levitas*, *inepta laetitia*, *iactantia*, *singularitas*, *arrogantia*, *praesumptio*, *defensio peccatorum*, *simulata confessio*, *ribellio*, *libertas peccandi*, *consuetudo*: quae non videntur comprehendi sub speciebus a Gregorio assignatis. Ergo videtur quod inconvenienter assignentur.

In contrarium (a) sufficit auctoritas Gregorii.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. & 3. hu. quaest.) superbia importat immoderatum excellentiae appetitum, qui scilicet non est secundum rationem rectam. Est autem considerandum, quod quaelibet excellentia consequitur aliquod bonum habitum. Quod quidem potest tripliciter considerari. Uno modo secundum se. Manifestum est enim quod quanto maius est bonum quod quis habet, tanto per hoc excellentiam maiorem consequitur. Et ideo cum aliquis attribuit sibi maius bonum quam habeat, consequens est quod eius appetitus tendat in excellentiam propriam ultra modum sibi convenientem: & sic est tertia species superbiae, cum scilicet aliquis iactat se habere quod non habet.

Alio modo ex parte causae, prout scilicet excellentius est quod aliquod bonum insit alicui a seipso quam quod insit ei ab alio. Et ideo cum aliquis aestimat bonum quod habet ab alio, ac si haberet a seipso, fertur per consequens appetitus eius in propriam excellentiam supra suum modum. Est autem dupliciter aliquis causa sui boni, uno modo efficienter, alio modo meritorie: & secundum hoc sumuntur duae primae superbiae species, scilicet cum quis a semetipso habere aestimat quod a Deo habet, vel cum propriis meritis sibi datum desuper credit.

Tertio modo ex parte modi habendi, prout excellentior aliquis redditur ex hoc quod bonum aliquod excellentius ceteris possidet: unde ex hoc etiam fertur inordinate appetitus in propriam excellentiam: & secundum hoc sumitur quarta superbiae species, quae est, cum aliquis, aliis despectis, singulariter vult videri.

Ad primum ergo dicendum, quod vera aestimatio potest corrumpi dupliciter: uno modo in universali; & sic in his quae ad fidem pertinent, corrumpitur vera aestimatio per infidelitatem: alio modo in aliquo particulari eligibili; & hoc non facit infidelitatem; sicut ille qui fornicatur, aestimat pro tempore illo bonum esse sibi fornicari; nec tamen est infidelis, sicut esset, si in universali diceret, fornicationem esse bonum. Et ita etiam est in proposito: nam dicere in universali aliquod bonum esse quod non est a Deo, vel gratiam hominibus pro meritis dari, pertinet ad infidelitatem; sed quod aliquis ex inordinato appetitu propriae excellentiae ita de bonis suis glorietur, ac si ea a se haberet, vel ex meritis propriis, pertinet ad superbiam, & non ad infidelitatem, proprie loquendo.

Ad secundum dicendum, quod iactantia ponitur species mendacii quantum ad exteriorem actum, quo quis falso sibi attribuit quod non habet; sed quantum ad interiorem cordis arrogantiam ponitur a Gregorio species superbiae.

Ad tertium dicendum, quod ingratus est qui sibi attribuit quod ab alio habet: unde duae primae superbiae species ad ingratitudinem pertinent. Quod autem aliquis se excuset de peccato quod habet, pertinet ad tertiam speciem: quia per hoc aliquis attribuit sibi bonum innocentiae, quod non habet. Quod autem aliquis praesumptuose tendat in id quod supra ipsum est, praecipue videtur ad quartam speciem pertinere, secundum quam aliquis vult aliis praeferri.

Ad quartum dicendum, quod illa tria quae ponit Anselmus, accipiuntur secundum progressum peccati cuiuslibet; quod primo corde concipitur, secundo ore profertur, tertio opere perficitur. Illa autem duodecim quae ponit Bernardus, sumuntur per oppositum ad duodecim gradus humilitatis, de quibus supra habitum est (quaest. praec. art. 6.) Nam primus gradus humilitatis est, *corde, & corpore semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus*: cui opponitur *curiositas*, per quam aliquis curiose ubique, & inordinate circumspicit. Secundus gradus humilitatis est *ut pauca verba, & rationabilia loquatur aliquis non clamosa voce*: contra quem opponitur *levitas mentis*, per quam scilicet homo superbe se habet in verbo. Tertius gradus humilitatis est *ut non sit facilis, & promptus in risu*: cui opponitur *inepta laetitia*. Quartus gradus humilitatis est *taciturnitas usque ad interrogationem*: cui op-

(a) Al. sufficiat.

ponitur *iactantia*. Quintus gradus humilitatis est *tenere quod communis regula monasterii habet*: cui opponitur *singularitas*, per quam scilicet aliquis sanctior vult apparere. Sextus gradus humilitatis est *credere, & pronuntiare se omnibus viliorem*: cui opponitur *arrogantia*, per quam scilicet homo se aliis praefert. Septimus gradus humilitatis est *ad omnia inutilem, & indignum se confiteri, & credere*: cui opponitur *praesumptio*, per quam scilicet aliquis reputat se sufficientem ad maiora. Octavus gradus humilitatis est *confessio peccatorum*: cui opponitur *defensio eorumdem*. Nonus gradus humilitatis est *in duris, & asperis patientiam amplecti*: cui opponitur *simulata confessio*, per quam scilicet aliquis non vult subire poenam pro peccatis, quae simulate confitetur. Decimus gradus humilitatis est *obedientia*: cui opponitur *rebellio*. Undecimus gradus humilitatis est *ut homo non delectetur facere propriam voluntatem*: cui opponitur *libertas*, per quam scilicet homo delectatur libere facere quod vult. Ultimus autem gradus humilitatis est *timor Dei*: cui opponitur *peccandi consuetudo*, quae implicat Dei contemptum. In his autem duodecim gradibus tanguntur non solum superbiae species, sed etiam quaedam antecedentia, & consequentia, sicut etiam supra de humilitate dictum est (quaest. praec. art. 6.)

ARTICULUS V. 788

Utrum superbia sit peccatum mortale.

IV. dist. XXXIII. *quaest.* 1. *art.* 3. *quaest.* 2. *ad* 3.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod superbia non sit peccatum mortale. Quia super illud Psal. VII. *Domine Deus meus, si feci istud*, dicit Glossa (ordin. Augustini:) „ scilicet universale peccatum, quod est superbia. “ Si igitur superbia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.

2. Praeterea. Omne peccatum contrariatur caritati. Sed superbia non videtur contrariari caritati neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi: quia excellentia, quam quis inordinate per superbiam appetit, non semper contrariatur honori Dei, aut utilitati proximi. Ergo superbia non est peccatum mortale.

3. Praeterea. Omne peccatum mortale contrariatur virtuti. Sed superbia non contrariatur virtuti, sed potius ex ea oritur: quia, ut Gregorius dicit XXXIV. Moral. (cap. XVIII. ante med.) *aliquando homo ex summis, caelestibusque virtutibus intumescit*. Ergo superbia non est peccatum mortale.

Sed contra est quod Gregorius in eodem Lib. (ibid. cir. fin.) dicit, quod *evidentissimum reproborum signum superbia est; at contra humilitas electorum*. Sed homines non fiunt reprobi pro peccatis venialibus. Ergo superbia non est peccatum veniale, sed mortale.

Respondeo dicendum, quod superbia humilitati opponitur. Humilitas autem proprie respicit subiectionem hominis ad Deum, ut supra dictum est (quaest. praec. art. 1. ad 5.) Unde e contrario superbia proprie respicit defectum huius subiectionis, secundum scilicet quod aliquis se extollit supra id quod est sibi praefixum secundum divinam regulam, vel mensuram, contra id quod Apostolus dicit II. ad Cor. X. 13. *Nos autem non in immensum gloriabimur, sed secundum mensuram, qua mensus est nobis Deus*. Et ideo dicitur Eccli. X. 14. quod *initium superbiae hominis est apostatare a Deo*: quia scilicet in hoc radix superbiae consideratur quod homo aliqualiter non subiicitur Deo, & regulae ipsius.

Manifestum est autem quod hoc ipsum quod est non subiici Deo, habet rationem peccati mortalis, hoc enim est averti a Deo: unde consequens est quod superbia secundum genus suum sit peccatum mortale.

Sicut tamen in aliis quae ex suo genere sunt peccata mortalia (puta fornicatione, & adulterio) sunt aliqui motus qui sunt peccata venialia propter eorum imperfectionem, quia scilicet praeveniunt rationis iudicium, & sunt praeter eius consensum; ita etiam & circa superbiam accidit quod aliqui motus superbiae sunt peccata venialia, dum eis ratio non consentit.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2. hu. quaest.) superbia non est universale peccatum per suam essentiam, sed per quamdam redundantiam, inquantum scilicet ex superbia omnia peccata oriri possunt. Unde non sequitur quod omnia peccata sint mortalia, sed solum quando oriuntur ex superbia completa, quam diximus esse peccatum mortale.

Ad

Ad secundum dicendum, quod superbia semper quidem contrariatur dilectioni divinæ, inquantum scilicet superbus non se subiicit divinæ regulæ, prout debet; & quandoque etiam contrariatur dilectioni proximi, inquantum scilicet aliquis inordinate se præfert proximo, aut ab eius subiectione se subtrahit: in quo etiam derogatur divinæ regulæ, ex qua sunt hominum ordines instituti, prout scilicet unus eorum sub alio esse debet.

Ad tertium dicendum, quod superbia non oritur ex virtutibus sicut ex causa per se, sed sicut ex causa per accidens, inquantum scilicet aliquis ex virtutibus occasionem superbiæ sumit. Nihil autem probibet quin unum contrariorum sit alterius causa per accidens, ut dicitur in VIII. Physic. (tex. 8.) Unde etiam de ipsa humilitate aliqui superbiunt.

ARTICULUS VI. 789

Utrum superbia sit gravissimum peccatorum.

Inf. art. 7. ad 4. & Psal. XVIII. *fin. & II. Cor.* XII. *lect.* 3.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod superbia non sit gravissimum peccatorum. Quanto enim aliquod peccatum difficilius cavetur, tanto videtur esse levius. Sed superbia difficillime cavetur: quia, sicut Augustinus dicit in Regula, (scilicet epist. CCXI. al. CIX. ante med.) *cetera peccata in malis operibus exercentur, ut fiant; superbia autem bonis operibus insidiatur, ut pereant*. Ergo superbia non est gravissimum peccatorum.

2. Præterea. Maius malum maiori bono opponitur, ut Philosophus dicit in VIII. Eth. (cap. x. cir. princ.) Sed humilitas, cui opponitur superbia, non est maxima virtutum, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 5.) Ergo & vitia quæ opponuntur maioribus virtutibus, puta infidelitas, desperatio, odium Dei, homicidium, & alia huiusmodi, sunt graviora peccata quam superbia.

3. Præterea. Maius malum non punitur per minus malum. Sed interdum superbia punitur per alia peccata, ut patet ad Rom. 1. 28. ubi dicitur, quod Philosophi per elationem cordis *traditi sunt in reprobum sensum, ut faciant quæ non conveniunt*. Ergo superbia non est gravissimum peccatorum.

Sed contra est quod super illud Psal. CXVIII. *Superbi inique agebant usquequaque*, dicit Glossa (interl. implic. & Ambros. octonar. VII. in hunc. Ps.) „ Maximum peccatum in homine est superbia. "

Respondeo dicendum, quod in peccato duo attenduntur, scilicet conversio ad commutabile bonum, quæ materialiter se habet in peccato; & aversio a bono incommutabili, quæ est formalis, & completiva ratio peccati. Ex parte autem conversionis non babet superbia quod sit maximum peccatorum: quia celsitudo, quam superbus inordinate appetit, secundum suam rationem non habet maximam repugnantiam ad bonum virtutis.

Sed ex parte aversionis superbia habet maximam gravitatem: quia in aliis peccatis homo a Deo avertitur vel propter ignorantiam, vel propter infirmitatem, sive propter desiderium cuiuscumque alterius boni; sed superbia habet aversionem a Deo ex hoc ipso quod non vult Deo, & eius regulæ subiici. Unde Boetius dicit, quod *cum omnia vitia fugiant a Deo, sola superbia se Deo opponit*. Propter quod etiam specialiter dicitur Iacobi IV. 6. quod *Deus superbis resistit*. Et ideo averti a Deo, & eius præceptis, quod est quasi consequens in aliis peccatis, per se ad superbiam pertinet, cuius actus est Dei contemptus. Et quia id quod est per se, potius est eo quod est per aliud; consequens est quod superbia sit gravissimum peccatorum secundum suum genus, quia excedit in aversione, quæ formaliter complet peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquod peccatum difficile cavetur dupliciter. Uno modo propter vehementiam impugnationis; sicut ira vehementer impugnat propter suum impetum; & adhuc difficilius est resistere concupiscentiæ propter eius connaturalitatem, ut dicitur in II. Ethic. (cap. IX. non procul a fine.) Et talis difficultas vitandi peccatum gravitatem peccati diminuit: quia quanto aliquis minoris tentationis impetu cadit, tanto gravius peccat, ut Augustinus dicit. Alio modo difficile est vitare aliquod peccatum propter eius latentiam: & hoc modo superbiam difficile est vitare, quia etiam ex ipsis bonis occasionem sumit, ut dictum est (art. præc. ad 3.) Et ideo signanter Augustinus dicit, quod *bonis operibus insidiatur*: & in Psal. CXLI. 4. dicitur: *In via hac, qua ambulabam, absconderunt superbi laqueum*

queum mibi. Et ideo motus superbiæ occulte subrepens non habet maximam gravitatem, antequam per iudicium rationis deprehendatur; sed postquam deprehensus fuerit per rationem, tunc facile evitatur tum ex consideratione propriæ infirmitatis, secundum illud Eccli. x. 9. *Quid superbis terra, & cinis?* tum etiam ex consideratione magnitudinis divinæ, secundum illud Iob xv. 13. *Quid tumet contra Deum spiritus tuus?* tum etiam ex imperfectione bonorum de quibus superbit homo, secundum illud Isaiæ xl. 6. *Omnis caro fenum, & omnis gloria eius quasi flos agri:* & infra cap. LXIV. 6. *Quasi pannus menstruatæ universæ iustitiæ nostræ*.

Ad secundum dicendum, quod oppositio vitii ad virtutem attenditur secundum obiectum, quod consideratur ex parte conversionis: & secundum hoc superbia non habet quod sit maximum peccatorum, sicut nec humilitas quod sit maxima virtutum. Sed ex parte aversionis est maximum, utpote aliis peccatis magnitudinem præstans: nam per hoc ipsum infidelitatis peccatum gravius redditur, si ex superbiæ contemptu procedat, quam si ex ignorantia, vel infirmitate proveniat. Et idem dicendum est de desperatione, & aliis huiusmodi.

Ad tertium dicendum, quod sicut in syllogismis ducentibus ad impossibile quandoque aliquis convincitur per hoc quod ducitur ad inconveniens magis manifestum; ita etiam ad convincendum superbiam hominum Deus aliquos punit, permittens eos ruere in peccata carnalia; quæ etsi sint minora, tamen manifestiorem turpitudinem continent. Unde Isidorus dicit in Libro II. de summo bono (cap. XXXVIII.) *omni vitio deteriorem esse superbiam, seu propter hoc quod a summis personis, & primis assumitur, seu quod de opere iustitiæ & virtutis exoritur, minusque culpa eius sentitur. Luxuria vero carnis ideo notabilis omnibus est, quoniam statim per se turpis est; & tamen, dispensante Deo, superbia minor est. Sed qui detinetur superbia, & non sentit, labitur in carnis luxuriam, ut per hanc humiliatus a confusione exurgat*.

Ex quo etiam patet gravitas ipsius superbiæ. Sicut enim medicus sapiens in remedium maioris morbi patitur infirmum in leviorem morbum incidere; ita etiam peccatum superbiæ gravius esse ostenditur ex hoc ipso quod pro eius remedio Deus permittit ruere homines in alia peccata.

ARTICULUS VII. 790

Utrum superbia sit primum omnium peccatorum.

II. Cor. XII. lect. 4.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod superbia non sit primum omnium peccatorum. Primum enim salvatur in omnibus consequentibus. Sed non omnia peccata sunt cum superbia, nec oriuntur ex superbia: dicit enim Augustinus in Lib. de natura, & gratia (cap. XXIX in med.) quod *multa perperam fiunt quæ non fiunt superbe*. Ergo superbia non est primum omnium peccatorum.

2. Præterea. Eccli. x. 14. dicitur, quod *initium superbiæ est apostatare a Deo*. Ergo apostasia a Deo est prius quam superbia.

3. Præterea. Ordo peccatorum esse videtur secundum ordinem virtutum. Sed humilitas non est prima virtutum, sed magis fides. Ergo superbia non est primum peccatorum.

4. Præterea. II. ad Tim. III. 13. dicitur: *Mali homines, & seductores proficiunt in peius:* & ita videtur, quod principium malitiæ hominis non sit a maximo peccatorum. Sed superbia est maximum peccatorum, ut dictum est (art. præc.) Non est igitur primum peccatorum.

5. Præterea. Id quod est secundum apparentiam, & fictionem, est posterius eo quod est secundum veritatem. Sed Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. VII. cir. med.) quod *superbus est fictor fortitudinis, & audaciæ*. Ergo vitium audaciæ est prius vitio superbiæ.

Sed contra est quod dicitur Eccli. x. 15. *Initium omnis peccati est superbia*.

Respondeo dicendum, quod illud quod est per se, est primum in quolibet genere. Dictum est autem supra (art. præc.) quod aversio a Deo, quæ formaliter complet rationem peccati, pertinet ad superbiam per se, ad alia autem peccata ex consequenti: & inde est quod superbia habet rationem primi peccati, & est etiam principium omnium peccatorum, ut supra dictum est (1. 2. quæst. LXXXIV. art. 2.) cum de causis peccati ageretur, ex parte aversionis, quæ est principalior in peccato.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod superbia dicitur esse omnis peccati initium, non quia quodlibet peccatum singulariter ex superbia oriatur, sed quia quodlibet genus peccati natum est ex superbia oriri.

Ad secundum dicendum, quod apostatare a Deo dicitur esse superbiæ humanæ initium, non quasi aliquod aliud peccatum a superbia existens, sed quia est prima superbiæ pars. Dictum est enim (art. 5. hu. quæst.) quod superbia principaliter respicit subiectionem divinam, quam contemnit; ex consequenti autem contemnit subiici creaturæ propter Deum.

Ad tertium dicendum, quod non oportet esse eumdem ordinem virtutum, & vitiorum. Nam vitium est corruptivum virtutis. Id autem quod est primum in generatione, est postremum in corruptione. Et ideo sicut fides est prima virtutum; ita infidelitas est ultimum peccatorum, ad quam homo quandoque per alia peccata perducitur. Unde super illud Psal. cxxxvi. *Exinanite, exinanite usque ad fundamentum in ea*, dicit Glossa, quod „ coacervatione vi„ tiorum subrepit diffidentia:" & Apostolus dicit I. ad Timoth. 1. 19. quod *quidam repellentes conscientiam bonam circa fidem naufragaverunt*.

Ad quartum dicendum, quod superbia dicitur esse gravissimum peccatorum ex eo quod per se competit principio, ex quo attenditur gravitas in peccato. Et ideo superbia causat gravitatem aliorum peccatorum. Contingit ergo ante superbiam esse aliqua peccata (*a*) leviora, quæ etiam ex ignorantia, vel infirmitate committuntur. Sed inter graviora peccata primum est superbia, sicut causa, per quam alia peccata aggravantur. Et quia id quod est primum in causando peccata, est etiam ultimum in recedendo; ideo super illud Psal. xviii. *Emundabor a delicto maximo*, dicit Glossa (interl.) „ hoc est a delicto superbiæ, quod „ est ultimum redeuntibus ad Deum, & „ primum recedentibus a Deo. "

Ad quintum dicendum, quod Philosophus ponit superbiam circa fictionem fortitudinis, non quia solum in hoc consistat, sed quia per hoc homo reputat magis se posse excellentiam apud homines consequi, si audax, vel fortis videatur.

ARTICULUS VIII. 791

Utrum superbia debeat poni vitium capitale.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod superbia debeat poni vitium capitale. Isidorus enim (Lib. Commenr. in Deut. cap. xvi.) & Cassianus (Lib. V. de institut. Cœnob. cap. 1. & Lib. XII.) enumerant superbiam inter vitia capitalia.

2. Præterea. Superbia videtur esse idem inani gloriæ, quia utraque excellentiam quærit. Sed inanis gloria ponitur vitium capitale. Ergo etiam superbia debet poni vitium capitale.

3. Præterea. Augustinus dicit in Libro de virginitate (cap. xxxi. cir. med.) quod *superbia invidiam parit, nec umquam est sine tali comite*. Sed invidia ponitur vitium capitale, ut supra dictum est (quæst. xxxvi. art. 4.) Ergo multo magis superbia.

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Moralium (cap. xvii. a med.) non enumerat superbiam inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supradictis patet (art. 2. hu. quæst. & art. 5. ad 1.) superbia dupliciter considerari potest: uno modo secundum se, prout scilicet est quoddam speciale peccatum; alio modo, secundum quod habet quamdam universalem influentiam in omnia peccata. Capitalia autem vitia nuntur esse quædam specialia peccata, quibus multa genera peccatorum oriuntur. Et ideo quidam considerantes superbiam, secundum quod est quoddam speciale peccatum, connumeraverunt eam aliis vitiis capitalibus.

Gregorius vero considerans universalem eius influentiam, quam habet in omnia vitia, ut dictum est (art. 2. hu. quæst.) non connumeravit eam aliis capitalibus vitiis, sed posuit eam reginam omnium vitiorum, & matrem: unde (*b*) dicit in XXXI. Moralium (loc. sup. cit.) *Ipsa vitiorum regina superbia, cum devictum plene cor ceperit, mox illud septem principalibus vitiis, quasi quibusdam suis ducibus, devastand um tradit. ex quibus vitiorum multitudines oriuntur*,

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod superbia

(a) Nicolaius graviora. (b) Al. hic repetitur Gregorius.

bia non est idem inani gloriæ, sed causa eius. Nam superbia inordinate excellentiam appetit; sed inanis gloria appetit excellentiæ manifestationem.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod invidia, quæ est vitium capitale, oritur ex superbia, non sequitur quod superbia sit vitium capitale, sed quod sit aliquid principalius capitalibus vitiis.

QUAESTIO CLXIII.

De peccato primi hominis,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de peccato primi hominis, quod fuit per superbiam: & primo de peccato eius; secundo de pœna peccati; tertio de tentatione, qua inductus est ad peccandum.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum primum peccatum hominis fuerit superbia.

Secundo, quid primus homo peccando appetierit.

Tertio, utrum eius peccatum fuerit gravius omnibus aliis peccatis.

Quarto, quis plus peccaverit, utrum vir, vel mulier.

ARTICULUS I. 792

Utrum primi hominis peccatum fuerit superbia.

Inf. art. 3. & 4. cor. & III. P. quæst. 1. art. 3. co. & II. dist. XXII. quæst. 1. art. 1. & mal. quæst. VII. art. 7. ad 12. 13. & 16. & Rom. v. lect. 5. fin. & I. Tim. II. fin.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod superbia non fuerit primi hominis peccatum. Dicit enim Apostolus ad Rom. v. 19. quod *per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi*. Sed primi hominis peccatum est ex quo omnes peccatores constituti sunt originali peccato. Ergo inobedientia fuit primi hominis peccatum, & non superbia.

2. Præterea. Ambrosius dicit super Luc. (cap. IV. super illud *Dixit autem illi diabolus*) quod eo ordine diabolus Christum tentavit, quo primum hominem deiecit. Sed Christus primo tentatus est de gula, ut patet Matth. IV. 3. cum ei dictum est: *Si filius Dei es, dic ut lapides isti panes fiant*. Ergo primum peccatum primi hominis non fuit superbia, sed gula.

3. Præterea. Homo, diabolo suggerente, peccavit. Sed diabolus tentans hominem scientiam repromisit, ut patet Gen. III. Ergo prima inordinatio hominis fuit per appetitum scientiæ, quod pertinet ad curiositatem. Ergo curiositas fuit primum peccatum, & non superbia.

4. Præterea. Super illud I. ad Tim. II. *Mulier seducta in prævaricatione fuit*, dicit Glossa (ordin. Augustini Lib. XI. sup. Gen. ad lit. cap. ult. a med.) „Hanc seductionem appellavit proprie „Apostolus, per quam id quod suadebatur, cum falsum esset, verum esse „putatum est; scilicet quod Deus lignum illud ideo tangere prohibuerit, „quod sciebat eos, si tetigissent, velut „deos futuros, tamquam eis Divinitatem invideret, qui eos homines fecerat.“ Sed hoc credere pertinet ad infidelitatem. Ergo primum peccatum hominis fuit infidelitas, & non superbia.

Sed contra est quod dicitur Eccli. x 15. *Initium omnis peccati superbia*. Sed peccatum primi hominis est initium omnis peccati, secundum illud Rom. v. 12. *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*. Ergo primum peccatum hominis fuit superbia.

Respondeo dicendum, quod ad unum peccatum multi motus concurrere possunt: inter quos ille habet rationem primi peccati in quo primo inordinatio invenitur. Manifestum est autem quod primo invenitur inordinatio in motu interiori animæ quam in actu exteriori corporis: quia, ut Augustinus dicit in I. de civ. Dei (cap. XVIII. a med.) *non amittitur corporis sanctitas, manente animæ sanctitate*. Inter motus autem interiores prius movetur appetitus in finem quam in id quod quæritur propter finem: & ideo ibi fuit primum peccatum hominis, ubi potuit esse primus appetitus inordinati finis. Sic autem homo erat in statu innocentiæ institutus, ut nulla esset rebellio carnis ad spiritum. Unde non potuit esse prima inordinatio appetitus humani ex hoc quod appetierit aliquod sensibile bonum, in quod carnis concupiscentia tendit præter ordinem rationis. Relinquitur igitur quod prima inordinatio appetitus humani fuit ex hoc quod aliquod bonum spirituale inordinate appetiit. Non autem inordinate appeti-

Digitized by Google

tiviſſet, appetendo id ſecundum ſuam menſuram ex divina regula præſtitutam. Unde relinquitur quod primum peccatum hominis fuit in hoc quod appetiit quoddam ſpirituale bonum ſupra ſuam menſuram; quod pertinet ad ſuperbiam.

Unde manifeſtum eſt quod primum peccatum primi hominis fuit ſuperbia.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod homo non obedierit divino præcepto, non fuit propter ſe ab eo volitum: quia hoc non poſſet contingere, niſi præſuppoſita inordinatione voluntatis. Relinquitur ergo quod voluerit propter aliquid aliud. Primum autem quod in ordinate voluit, fuit propria excellentia: & ideo inobedientia in eo cauſata fuit ex ſuperbia. Et hoc eſt quod Auguſtinus dicit ad Oroſium (in dialog. Qq. lxv. quæſt. iv. ante med.) quod *homo elatus ſuperbia, ſuaſioni ſerpentis obediens, præcepta Dei contempſit*.

Ad ſecundum dicendum, quod in peccato primorum parentum etiam gula locum habuit. Dicitur enim Gen. III. 6. *Vidit mulier quod lignum eſſet bonum ad veſcendum, & pulchrum oculis, aſpectuque delectabile; & tulit de fructu eius, & comedit*. Non tamen ipſa bonitas, & pulchritudo cibi fuit primum motivum ad peccandum, ſed potius ſuaſio ſerpentis, qui dixit: *Aperientur oculi veſtri, & eritis ſicut dii*: quod appetendo ſuperbiam mulier incurrit. Et ideo peccatum gulæ derivatum eſt ex peccato ſuperbiæ.

Ad tertium dicendum, quod appetitus ſcientiæ cauſatus fuit in primis parentibus ex inordinato appetitu excellentiæ: unde & in verbis ſerpentis præmittitur: *Eritis ſicut dii*: & poſtea ſubditur: *Scientes bonum, & malum*.

Ad quartum dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit XI. ſuper Geneſim ad lit. (cap. xxx. a med.) *verbis ſerpentis mulier non crederet, a bona, atque utili re divinitus ſe fuiſſe prohibitos, niſi iam ineſſet menti amor ille propriæ poteſtatis, & quædam de ſe ſuperba præſumptio*. Quod non eſt ſic intelligendum, quaſi ſuperbia præceſſerit ſuaſionem ſerpentis, ſed quia ſtatim poſt ſuaſionem ſerpentis invaſit mentem eius elatio, ex qua conſecutum eſt ut crederet verum eſſe quod dæmon dicebat.

ARTICULUS II. 793

Utrum ſuperbia primi hominis fuerit in hoc quod appetierit divinam ſimilitudinem.

Iſ. XVII. *lect.* 2.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ſuperbia primi hominis non fuerit in hoc quod appetierit divinam ſimilitudinem. Nullus enim peccat appetendo id quod ſibi competit ſecundum ſuam naturam. Sed ſimilitudo Dei competit homini ſecundum ſuam naturam: dicitur enim Geneſ. I. 26. *Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram*. Ergo non peccavit divinam ſimilitudinem appetendo.

2. Præterea. In hoc videtur primus homo divinam ſimilitudinem appetiiſſe, ut ſcientia boni, & mali potiretur: hoc enim ei a ſerpente ſuggerebatur: *Eritis ſicut dii, ſcientes bonum, & malum*. Sed appetitus ſcientiæ eſt homini naturalis, ſecundum illud Philoſophi in princip. Metaphyſ. *Omnes homines natura ſcire deſiderant*. Ergo non peccavit appetendo divinam ſimilitudinem.

3. Præterea. Nullus ſapiens eligit id quod eſt impoſſibile. Primus autem homo ſapientia præditus erat, ſecundum illud Eccli. XVII. 5. *Diſciplina intellectus replevit illos*. Cum ergo omne peccatum conſiſtat in appetitu deliberato, qui eſt electio, videtur quod primus homo non peccaverit appetendo aliquid impoſſibile. Sed impoſſibile eſt eſſe hominem ſimilem Deo, ſecundum illud Exod. XV. 11. *Quis ſimilis tui in fortibus, Domine?* Ergo primus homo non peccavit appetendo divinam ſimilitudinem.

Sed contra eſt quod ſuper illud Pſal. LXVIII. *Quæ non rapui, tunc exolvebam*, dicit Auguſtinus (eſt in Gloſſa ordin.) „ Adam, & Eva rapere voluerunt Divinitatem, & perdiderunt felicitatem. "

Reſpondeo dicendum, quod duplex eſt ſimilitudo. Una omnimodæ æquiparantiæ: & hanc ſimilitudinem ad Deum primi parentes non appetierunt: quia talis ſimilitudo ad Deum non cadit in apprehenſione, præcipue ſapientis.

Alia autem eſt ſimilitudo imitationis, qualis poſſibilis eſt creaturæ ad Deum, inquantum videlicet participat aliquid de ſimilitudine ipſius ſecundum ſuum mo-

Digitized by Google

dum. Dionysius enim dicit in IX. cap. de divin. Nom. (a med. lect. 3.) *Eadem similia sunt Deo, & dissimilia: illud quidem secundum contingentem imitationem; hoc autem, secundum quod causata minus habent a causa*. Quodlibet autem bonum in creatura existens est quædam participata similitudo primi boni. Et ideo ex hoc ipso quod homo appetiit aliquod spirituale bonum supra suam mensuram, ut dictum est (art. præc.) consequens est quod appetierit divinam similitudinem inordinate.

Considerandum tamen est, quod appetitus est proprie rei non habitæ. Bonum autem spirituale, secundum quod creatura rationalis divinam participat similitudinem, potest secundum tria attendi. Primo quidem secundum ipsum esse naturæ: & talis similitudo ab ipso creationis principio fuit impressa & homini, de quo dicitur Gen. I. 26. quod *Deus fecit hominem ad imaginem & similitudinem suam*, & Angelo, de quo dicitur Ezech. XXVIII. 12. *Tu signaculum similitudinis*. Secundo vero quantum ad cognitionem: & hanc etiam similitudinem in sui creatione Angelus accepit: unde in præmissis verbis cum dictum esset, *Tu signaculum similitudinis*, statim subditur, *Plenus sapientia*. Sed primus homo in sua creatione istam similitudinem nondum actu adeptus erat, sed solum in potentia. Tertio quantum ad potestatem operandi: & hanc similitudinem nondum erant in actu assecuti neque Angelus, neque homo in ipso creationis principio: quia utrique restabat aliquid agendum, quo ad beatitudinem pervenirent.

Et ideo cum uterque (scilicet diabolus, & primus homo) inordinate divinam similitudinem appetierit, neuter eorum peccavit appetendo similitudinem naturæ. Sed primus homo peccavit principaliter appetendo similitudinem Dei quantum ad scientiam boni, & mali, sicut serpens ei suggessit, ut scilicet per virtutem propriæ naturæ determinaret sibi quid esset bonum, & quid malum ad agendum; vel etiam ut per seipsum præcognosceret quid sibi boni, vel mali esset futurum: & secundario peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad propriam potestatem operandi, ut scilicet virtute propriæ naturæ operaretur ad beatitudinem consequendam. Unde Augustinus dicit XI. super Gen. ad lit. (cap. XXX. cir. med.) quod *menti mulieris inhæsit amor propriæ potestatis*. Sed diabolus peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad potestatem. Unde Augustinus dicit in Libro de vera religione (cap. XIII. cir. med.) quod *magis voluit sua potentia frui quam Dei*. Verumtamen quantum ad aliquid uterque Deo æquiparari appetiit, inquantum scilicet uterque sibi inniti voluit, contempto divinæ regulæ ordine.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de similitudine naturæ, ex cuius appetitu homo non peccavit, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod appetere similitudinem Dei absolute quantum ad scientiam, non est peccatum; sed appetere huiusmodi similitudinem inordinate, idest supra mensuram suam, peccatum est. Unde super illud Ps. LXX. *Deus, quis similis erit tibi?* dicit Augstinus (est in Glossa ord.) „Qui per se vult esse, ut „Deus a nullo est, perverse vult „esse similis Deo, ut diabolus, qui no„luit esse sub eo, & homo, qui ut ser„vus noluit teneri præcepto.“

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de similitudine æquiparantiæ.

ARTICULUS III. 794

Utrum peccatum primorum parentum fuerit ceteris gravius.

I. 2. *quæst.* LXXXIII. *art.* 3. *cor.* & *II. dist.* XXI. *quæst.* II. *art.* 2. & *dist.* XXXIII. *in exposit. lit. ad* 1. & 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum primorum parentum fuerit ceteris gravius. Dicit enim Augustinus XIV. de civit. Dei (cap. XV. non remote a princ.) *Magna fuit in peccando iniquitas, ubi tanta fuit non peccandi facilitas*. Sed primi parentes maximam habuerunt facilitatem ad non peccandum, quia nihil habebant intrinsecus quod eos ad peccandum impelleret. Ergo peccatum primorum parentum fuit ceteris gravius.

2. Præterea. Pœna proportionatur culpæ. Sed peccatum primorum parentum gravissime est punitum, quia per ipsum *mors introivit in hunc mundum*, ut Apostolus dicit ad Rom. V. 12. Ergo peccatum illud fuit gravius ceteris peccatis.

3. Præterea. Primum in quolibet genere videtur esse maximum, ut dicitur in

in II. Metaphysicæ (tex. iv.) Sed peccatum primorum parentum fuit primum inter alia peccata hominum. Ergo fuit maximum.

Sed contra est quod Origenes dicit (Lib. I. Periarch. cap. iii. in fi.) *Non arbitror quod aliquis ex his qui in summo perfectoque constiterint gradu, ad subitum evacuetur, aut decidat; sed paulatim, & per partes defluere eum necesse est.* Sed primi parentes in summo, perfectoque gradu consistebant. Non ergo eorum primum peccatum fuit maximum omnium peccatorum.

Respondeo dicendum, quod duplex gravitas in peccato attendi potest: una quidem ex ipsa specie peccati, sicut dicimus, adulterium esse gravius peccatum simplici fornicatione; alia autem est gravitas peccati, quæ attenditur secundum aliquam circumstantiam loci, vel personæ, aut temporis. Prima autem gravitas essentialior est peccato, & principalior: unde secundum eam magis peccatum dicitur grave quam secundum aliam. Dicendum est igitur, quod peccatum primi hominis non fuit gravius omnibus aliis peccatis humanis secundum speciem peccati. Etsi enim superbia secundum suum genus habeat quamdam excellentiam inter alia peccata; maior tamen est superbia qua quis Deum negat, vel blasphemat, quam superbia qua quis inordinate divinam similitudinem appetit; qualis fuit superbia primorum parentum, ut dictum est (art. præc.)

Sed secundum conditionem personarum peccantium, peccatum illud habuit maximam gravitatem propter perfectionem status ipsorum. Et ideo dicendum est, quod illud peccatum fuit quidem secundum quid gravissimum, non tamen simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procedit de gravitate peccati ex circumstantia peccantis.

Ad secundum dicendum, quod magnitudo pœnæ quæ consecuta est ad illud primum peccatum, non correspondet ei secundum quantitatem propriæ speciei, sed inquantum fuit primum: quia ex hoc interrupta est innocentia primi status, qua subtracta, deordinata est tota natura humana.

Ad tertium dicendum, quod in his quæ sunt per se ordinata, oportet id quod est primum, esse maximum. Talis autem ordo non attenditur in peccatis, sed unum per accidens sequitur post aliud. Unde non sequitur quod primum peccatum sit maximum.

ARTICULUS IV. 795

Utrum peccatum Adæ fuerit gravius quam peccatum Evæ.

II. dist. xxii. quæst. i. art. 3.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum Adæ fuerit gravius quam peccatum Evæ. Dicitur enim I. ad Tim. ii. 14. quod *Adam non est seductus, mulier autem est seducta in prævaricatione fuit*: & sic videtur quod peccatum mulieris fuerit ex ignorantia, peccatum autem viri ex certa scientia. Sed huiusmodi peccatum est gravius, secundum illud Luc. xii. 47. *Ille servus qui cognovit voluntatem domini sui .... & non fecit secundum voluntatem eius, vapulabit multis; qui autem non cognovit, & fecit digna plagis, vapulabit paucis.* Ergo Adam gravius peccavit quam Eva.

2. Præterea. Augustinus dicit in Libro de decem chordis (cap. iii. a med.) *Si caput est vir, melius debet vivere, & præcedere in omnibus bonis factis, maxime uxorem suam, ut illa imitetur virum.* Sed ille qui melius debet facere, si peccet, gravius peccat. Ergo Adam gravius peccavit quam Eva.

3. Præterea. Peccatum in Spiritum sanctum videtur esse gravissimum. Sed Adam in Spiritum sanctum videtur peccasse, quia peccavit cogitans de divina misericordia; quod pertinet ad peccatum præsumptionis. Ergo videtur quod Adam gravius peccavit quam Eva.

Sed contra est quod pœna respondet culpæ. Sed mulier est gravius punita quam vir, ut patet Gen. iii. Ergo gravius peccavit quam vir.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) gravitas peccati principalius attenditur secundum peccati speciem quam secundum peccati circumstantiam. Dicendum est ergo, quod si consideremus conditionem personæ utriusque, scilicet mulieris, & viri, peccatum viri est gravius, quia erat perfectior muliere.

Sed quantum ad ipsum genus peccati utriusque peccatum æqualiter dicitur, quia utriusque peccatum fuit superbia. Unde Augustinus dicit XI. super Gen. ad lit. (cap. xxxv. a med.) quod *mulier excusa-*

Digitized by Google

cusavit peccatum suum impari sexu, sed pari fastu.

Sed quantum ad speciem superbiæ gravius peccavit mulier, triplici ratione. Primo quidem quia maior elatio fuit mulieris quam viri: mulier enim credidit verum esse quod serpens suasit, scilicet quod Deus prohibuerit ligni esum, ne ad eius similitudinem pervenirent: & ita dum per esum ligni vetiti Dei similitudinem consequi voluit, superbia eius ad hoc se erexit quod contra Dei voluntatem aliquid voluit obtinere. Sed vir non credidit hoc esse verum: unde non voluit consequi divinam similitudinem contra Dei voluntatem; sed in hoc superbivit, quod voluit eam consequi per seipsum. Secundo quia mulier non solum ipsa peccavit, sed etiam viro peccatum suggessit: unde peccavit & in Deum, & in proximum. Tertio in hoc quod peccatum viri diminutum est ex hoc quod in *peccatum consensit amicabili quadam benevolentia, qua plerumque fit ut offendatur Deus, ne homo ex amico fiat inimicus; quod eum facere non debuisse divinæ sententiæ iustus exitus indicavit*, ut Augustinus dicit XI. super Gen ad lit. (cap. ult. a med.) Et sic patet quod peccatum mulieris fuit gravius quam peccatum viri.

Ad primum ergo dicendum, quod illa seductio mulieris ex præcedenti elatione subsecuta est. Et ideo talis ignorantia non excusat, sed aggravat peccatum, inquantum scilicet ignorando in maiorem elationem erecta est.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ex circumstantia conditionis personæ, ex qua peccatum viri fuit gravius secundum quid.

Ad tertium dicendum, quod vir non cogitavit de divina misericordia usque ad contemptum divinæ iustitiæ, quod facit peccatum in Spiritum sanctum; sed quia, ut Augustinus dicit XIV. de civit. Dei (cap. XI. cir. fi.) *inexpertus divinæ severitatis credidit illud peccatum esse veniale*, idest de facili remissibile.

QUAESTIO CLXIV.

De pœnis peccati primi hominis,

in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de pœna primi peccati: & circa hoc quæruntur duo.

Primo de morte, quæ est pœna communis.

Secundo de aliis particularibus pœnis, quæ in Genesi assignantur.

ARTICULUS I. 796

Utrum mors sit pœna peccati primorum parentum.

1. 2. *quæst.* lxxxv. *art.* 5. & *II. dist.* xxx. *quæst.* 1 *art.* 1. & *III. dist.* xvi. *quæst.* 1. *art.* 1. & *IV. prol. princ.* & *dist.* iv. *quæst.* 1. *art.* 1. *quæst.* 3. & *IV. con. cap.* li. & *mal. quæst.* xv. *art.* 4. & *opusc.* iii. *cap.* cxcvii. cxcviii. ccxli. & ccxlii. & *Rom.* v. *lect.* 3. & *Hebr.* ix. *fin.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod mors non sit pœna peccati primorum parentum. Id enim quod est homini naturale, non potest dici pœna peccati, quia peccatum non perficit naturam, sed vitiat. Mors autem est homini naturalis; quod patet ex hoc quod corpus eius ex contrariis componitur, & ex hoc etiam quod mortale ponitur in definitione hominis. Ergo mors non est pœna peccati primorum parentum.

2. Præterea. Mors, & alii corporales defectus similiter inveniuntur in homine, sicut & in aliis animalibus, secundum illud Eccle. iii. 19. *Unus interitus est hominis, & iumentorum, & æqua utriusque conditio*. Sed in animalibus brutis mors non est pœna peccati. Ergo etiam neque in hominibus.

3. Præterea. Peccatum primorum parentum fuit specialium personarum. Sed mors consequitur totam humanam naturam. Ergo non videtur esse pœna peccati primorum parentum.

4. Præterea. Omnes æqualiter derivantur a primis parentibus. Si igitur mors esset pœna peccati primorum parentum, sequeretur quod omnes homines æqualiter mortem paterentur: quod patet esse falsum, quia quidam citius aliis, & gravius moriuntur. Ergo mors non est pœna primi peccati.

5. Præterea. Malum pœnæ est a Deo, ut supra habitum est (I. P. quæst. xlix. art. 2.) Sed mors non videtur esse a Deo: dicitur enim Sap. 1. 13. quod *Deus mortem non fecit*. Ergo mors non est pœna primi peccati.

6. Præterea. Pœnæ non videntur esse meritoriæ: nam meritum continetur sub bono, pœna autem sub malo. Sed mors

quan-

Digitized by Google

quandoque est meritoria, sicut patet de morte Martyrum. Ergo videtur quod mors non sit pœna.

7. Præterea. Pœna videtur esse afflictiva. Sed mors non potest esse afflictiva, ut videtur: quia quando mors est, eam homo non sentit; quando autem non est, sentiri non potest. Ergo mors non est pœna peccati.

8. Præterea. Si mors esset pœna peccati, statim fuisset ad peccatum consecuta. Sed hoc non est verum: nam primi parentes post peccatum diu vixerunt, ut patet Gen. IV. Ergo mors non videtur esse pœna peccati.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. V. 12. *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, & per peccatum mors.*

Respondeo dicendum, quod si aliquis propter culpam suam privetur aliquo beneficio sibi dato, carentia illius beneficii est pœna culpæ illius. Sicut autem in primo dictum est (quæst. XCV. art. I. & quæst. XCVII. art. I.) homini in sua prima institutione hoc beneficium fuit collatum divinitus, ut quamdiu mens eius esset Deo subiecta, inferiores vires animæ subiicerentur rationali menti, & corpus animæ subiiceretur. Sed quia mens hominis per peccatum a divina subiectione recessit, consecutum est ut nec inferiores vires totaliter subiicerentur rationi: unde tanta consecuta est rebellio carnalis appetitus ad rationem, ut nec etiam corpus totaliter subiiceretur animæ: unde consequitur mors, & alii corporales defectus. Vita enim, & incolumitas corporis consistit in hoc quod subiiciatur animæ, sicut perfectibile suæ perfectioni. Unde per oppositum mors, & ægritudo, & quilibet corporalis defectus pertinet ad defectum subiectionis corporis ad animam.

Unde patet quod sicut rebellio carnalis appetitus ad spiritum est pœna peccati primorum parentum; ita etiam & mors, & omnes corporales defectus.

Ad primum ergo dicendum, quod naturale dicitur quod ex principiis naturæ causatur. Naturæ autem per se principia sunt forma, & materia. Forma autem hominis est anima rationalis, quæ est de se immortalis; & ideo mors non est naturalis homini ex parte suæ formæ. Materia autem hominis est corpus tale quod est ex contrariis compositum, ad quod sequitur ex necessitate corruptibilitas: & quantum ad hoc mors est homini naturalis. Hæc autem conditio in natura humani corporis est consequens ex necessitate materiæ: quia oportebat corpus humanum esse organum tactus, & per consequens medium inter tangibilia; & hoc non poterat esse, nisi esset ex contrariis compositum, ut patet per Philosophum in II. de Anima (tex. III. & seq.) Non autem est conditio secundum quam materia adaptetur formæ: quia si esset possibile, cum forma sit incorruptibilis, potius oporteret materiam incorruptibilem esse; sicut quod serra sit ferrea, competit formæ, & actioni eius, ut per duritiem sit apta ad secandum; sed quod sit potens rubiginem contrahere, consequitur ex necessitate talis materiæ, & non secundum electionem agentis: nam si artifex posset, faceret ex ferro serram quæ rubiginem contrahere non posset. Deus autem, qui est conditor hominis, omnipotens est: unde ademit suo beneficio ab homine primitus instituto necessitatem moriendi ex tali materia consequentem: quod tamen beneficium subtractum est per peccatum primorum parentum. Et sic mors & est naturalis propter conditionem materiæ, & est pœnalis propter amissionem divini beneficii præservantis a morte.

Ad secundum dicendum, quod similitudo illa hominis ad alia animalia attenditur quantum ad conditionem materiæ, idest quantum ad corpus ex contrariis compositum, non autem quantum ad formam: nam anima hominis est immortalis, brutorum vero animalium animæ sunt mortales.

Ad tertium dicendum, quod primi parentes fuerunt a Deo instituti non solum sicut quædam personæ singulares, sed sicut quædam principia totius humanæ naturæ ab eis ad posteros derivandæ simul cum beneficio divino præservante a morte. Et ideo per eorum peccatum tota humana natura in posteris tali beneficio destituta mortem incurrit.

Ad quartum dicendum, quod aliquis defectus ex peccato consequitur dupliciter. Uno modo per modum pœnæ taxatæ a iudice: & talis defectus æqualis debet esse in his ad quos æqualiter pertinet peccatum. Alius autem defectus est qui ex huiusmodi pœna per accidens consequitur, sicut quod aliquis pro culpa sua excæcatus cadat in via: & talis defectus culpæ non proportionatur, nec ab homine iudice pensatur, qui non potest fortuitos eventus præcognoscere.

Digitized by Google

re. Sic ergo pœna taxata pro primo peccato proportionaliter ei respondens fuit subtractio divini beneficii, quo rectitudo, & integritas humanæ naturæ conservabatur. Defectus autem consequentes subtractionem huiusmodi beneficii sunt mors, & aliæ pœnalitates præsentis vitæ. Et ideo non oportet huiusmodi pœnas æquales esse in his ad quos æqualiter pertinet primum peccatum. Verum quia Deus præscius est omnium futurorum eventuum, ex dispositione divinæ præscientiæ, & providentiæ huiusmodi pœnalitates diversimode in diversis inveniuntur: non quidem propter aliqua merita, vel demerita præcedentia hanc vitam, ut Origenes posuit (Lib. II. Periarch. cap. IX. a med.) hoc enim est contra id quod dicitur Rom. IX. 11. *Cum nondum aliquid boni, aut mali egissent*: & etiam est contra hoc quod in primo ostensum est (quæst. XLVII. art. 2. & quæst. LXXV. art. 7. & quæst. XC. art. 4.) quod anima non est creata ante corpus: sed vel in pœnam paternorum peccatorum, inquantum filius est quædam res patris, unde frequenter parentes puniuntur in prole; vel etiam propter remedium salutis eius qui huiusmodi pœnalitatibus subditur, ut scilicet per hoc a peccatis arceatur, aut etiam de virtutibus non superbiat, & per patientiam coronetur.

Ad quintum dicendum, quod mors dupliciter potest considerari. Uno modo secundum quod est quoddam malum humanæ naturæ: & sic non est ex Deo, sed est defectus quidam incidens ex culpa humana. Alio modo potest considerari, secundum quod habet quamdam rationem boni, prout scilicet est quædam iusta pœna: & sic est a Deo. Unde Augustinus dicit in Lib. I. Retractat. (cap. XXI. cir. med. & cap. XXVI. parum a princ.) quod Deus non est auctor mortis, nisi inquantum est (a) mors pœna.

Ad sextum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XIII. de civit. Dei (cap. V. ad fi.) *quemadmodum iniusti male utuntur non tantum malis, verum etiam bonis; ita iusti bene utuntur non tantum bonis, sed etiam malis. Hinc fit ut & mali male lege utantur, quamvis lex sit bonum, & boni bene moriantur, quamvis sit mors malum*. Inquantum igitur sancti bene morte utuntur, fit eis mors meritoria.

Ad septimum dicendum, quod mors dupliciter accipi potest. Uno modo pro ipsa privatione vitæ: & sic mors sentiri non potest, cum sit privatio sensus, & vitæ; & sic non est pœna sensus, sed pœna damni. Alio modo secundum quod nominat ipsam corruptionem, quæ terminatur ad privationem prædictam. De corruptione autem, sicut & de generatione dupliciter loqui possumus. Uno modo, secundum quod est terminus alterationis: & sic in ipso instanti in quo primo privatur vita, dicitur inesse mors: & secundum hoc etiam mors non est pœna sensus. Alio modo corruptio potest accipi cum alteratione præcedente, prout dicitur aliquis mori, dum movetur in mortem; sicut dicitur aliquid generari, dum movetur in generatum esse: & sic mors potest esse afflictiva.

Ad octavum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XI. super Gen. ad lit. (cap. XXXII.) *Hæc mors ea die accidit qua factum est quod Deus vetuit: quia ex tunc morbidam qualitatem, & mortiferam primi parentes in corpore mortali contraxerunt*. Vel, sicut dicit Lib. I. de peccatorum meritis, & remissione (cap. XVI. cir. med.) *quamvis annos multos primi parentes postea vixerint, illo tamen die mori cœperunt quo mortis legem, qua in senium veterascerent, acceperunt*.

ARTICULUS II. 797

Utrum convenienter particulares pœnæ primorum parentum determinentur in Scriptura.

II. dist. XXIX. quæst. I. art. 5.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter particulares pœnæ primorum parentum determinentur in Scriptura. Non enim debet assignari ut pœna peccati id quod etiam sine peccato esset. Sed dolor in pariendo esset, ut videtur, etiam sine peccato: hoc enim requirit dispositio seminei sexus, ut proles nasci non possit sine dolore parientis: similiter etiam subiectio mulieris ad virum consequitur ad perfectionem virilis sexus, & imperfectionem muliebris: germinatio etiam spinarum, & tribulorum ad naturam terræ pertinet, quæ fuisset etiam sine peccato. Non ergo huiusmodi sunt convenientes pœnæ primi peccati.

2. Præterea. Id quod pertinet ad dignitatem alicuius, non videtur ad pœnam

(a) Nicolaius omittit mors.

nam eius pertinere. Sed multiplicatio conceptus pertinet ad dignitatem mulieris. Ergo non debet poni quasi mulieris pœna.

3. Præterea. Pœna peccati primorum parentum ad omnes derivatur, sicut de morte dictum est (art. præc.) Sed non omnium mulierum multiplicantur conceptus, nec omnes viri in sudore vultus sui pane vescuntur. Non ergo istæ sunt convenientes pœnæ primi peccati.

4. Præterea. Locus paradisi propter hominem factus erat. Sed nihil debet esse frustra in rerum ordine. Ergo videtur quod non fuerit conveniens hominis pœna quod a paradiso excluderetur.

5. Præterea. Locus ille paradisi terrestris de se dicitur esse inaccessibilis. Frustra ergo apposita sunt alia impedimenta, ne homo illuc reverteretur, scilicet Cherubin, & gladius flammeus, atque versatilis.

6. Præterea. Homo post peccatum statim necessitati mortis fuit addictus; & ita beneficio ligni vitæ non poterat ad immortalitatem reparari. Frustra ergo ei esus ligni vitæ interdicitur, cum dicitur Gen. III. 22. (a) *Videte ne forte sumat de ligno vitæ, & vivat in æternum.*

7. Præterea. Insultare misero, videtur misericordiæ, & clementiæ repugnare, quæ maxime in Scriptura Deo attribuitur, secundum illud Psal. cxliv. 9. *Miserationes eius super omnia opera eius.* Ergo inconvenienter ponitur, Deum insultasse primis parentibus per peccatum iam in miseriam deductis, ubi dicitur (Gen. III. 22.) *Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est sciens bonum, & malum.*

8. Præterea. Vestitus ad necessitatem hominis pertinet, sicut & cibus, secundum illud I. ad Timoth. ult. 8. *Habentes alimenta, & quibus tegamur, his contenti simus.* Ergo sicut cibus primis parentibus fuit attributus ante peccatum, ita etiam & vestitus attribui debuit. Inconvenienter ergo post peccatum dicitur eis Deus tunicas pelliceas fecisse.

9. Præterea. Pœna quæ alicui peccato adhibetur, debet plus habere in malo quam emolumentum quod quis ex peccato consequitur; alioquin per pœnam non deterreretur quis a peccato. Sed primi parentes ex peccato consecuti sunt quod eorum oculi aperirentur, ut dicitur Gen. III. Hoc autem præponderat in bono omnibus malis pœnalibus, quæ ponuntur ex peccato consecuta. Inconvenienter ergo describuntur pœnæ peccatum primorum parentum consequentes.

In contrarium est quod huiusmodi pœnæ sunt divinitus taxatæ a Deo, qui omnia facit *in numero, pondere, & mensura*, ut dicitur Sap. XI.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) primi parentes propter suum peccatum privati sunt beneficio divino, quo humanæ naturæ integritas in eis conservabatur, per cuius subtractionem humana natura in defectus pœnales incidit. Et ideo dupliciter puniti fuerunt. Primo quidem quantum ad hoc quod subtractum fuit eis id quod integritatis statui competebat, scilicet locus terrestris paradisi: quod significatur Gen. III. 23. cum dicitur: *Et emisit eum Deus de paradiso voluptatis.* Et quia ad illum statum primæ innocentiæ per seipsum redire non poterat, convenienter apposita sunt impedimenta, ne rediret ad ea quæ primo statui competebant, scilicet a cibo, ne sumeret de ligno vitæ, & a loco, collocavit enim Deus ante paradisum Cherubin, & flammeum gladium.

Secundo autem puniti fuerunt quantum ad hoc quod attributa sunt eis ea quæ naturæ conveniunt tali beneficio destitutæ: & hoc quidem quantum ad corpus, & quantum ad animam. Quantum quidem ad corpus, ad quod pertinet differentia sexus, alia pœna attributa est mulieri, alia viro. Mulieri quidem attributa est pœna secundum duo, propter quæ viro coniungitur; quæ sunt generatio prolis, & communicatio operum pertinentium ad domesticam conversationem. Quantum autem ad generationem prolis punita fuit dupliciter. Primo quidem quantum ad tædia, quæ sustinet portando prolem conceptam: & hoc significatur cum dicitur (Gen. III. 16.) *Multiplicabo ærumnas tuas, & conceptus tuos*: & quantum ad dolorem quem patitur in pariendo: & quantum ad hoc dicitur: *In dolore paries.* Quantum vero ad domesticam conversationem punitur secundum hoc quod subiicitur dominationi viri per hoc quod dicitur: *Sub viri potestate eris.* Sicut autem ad mulierem pertinet ut subdatur viro in his quæ ad domesticam conversationem pertinent; ita ad virum pertinet

(a) *In Vulgata deest* Videte.

Digitized by Google

net quod necessaria vitæ procuret. Et circa hoc punitur tripliciter. Primo quidem per terræ sterilitatem, cum dicitur: *Maledicta terra in opere tuo*. Secundo per laboris anxietatem, sine qua fructus terræ non percipit: unde dicitur: *In labore comedes ex ea cunctis diebus vitæ tuæ*. Tertio quantum ad impedimenta quæ proveniunt terram colentibus: unde dicitur: *Spinas, & tribulos germinabit tibi*.

Similiter etiam ex parte animæ triplex eorum pœna describitur. Primo quidem quantum ad confusionem, quam passi sunt de rebellione carnis ad spiritum: unde dicitur: *Aperti sunt oculi amborum, & cognoverunt se esse nudos*. Secundo quantum ad increpationem propriæ culpæ, per hoc quod dicitur: *Ecce Adam factus est quasi unus ex nobis*. Tertio quantum ad commemorationem futuræ mortis, secundum quod ei dictum est: *Pulvis es, & in pulverem reverteris*. Ad quod etiam pertinet quod Deus fecit eis tunicas pelliceas in signum mortalitatis eorum.

Ad primum ergo dicendum, quod in statu innocentiæ fuisset partus absque dolore: dicit enim Augustinus in XIV. de civit. Dei (cap. XXVI. cir. med.) *Sicut ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus feminea viscera relaxaret; ita ad fetandum, & concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque coniungeret*. Subiectio autem mulieris ad virum intelligenda est in pœnam mulieris esse inducta, non quantum ad regimen (quia etiam ante peccatum vir caput mulieris fuisset, & eius gubernator extitisset) sed prout mulier contra propriam voluntatem nunc necesse habet viri voluntati parere. Spinas autem, & tribulos terra germinasset, si homo non peccasset, in cibum animalium, non autem in hominis pœnam: quia scilicet propter eorum exortum nullus labor, aut punitio homini operanti in terra accideret, ut Augustinus dicit III. super Gen. ad lit. (cap. XVIII.) Quamvis Alcuinus dicat, quod ante peccatum terra omnino spinas, & tribulos non germinasset. Sed primum est melius.

Ad secundum dicendum, quod multitudo conceptuum inducitur in pœnam mulieris, non propter ipsam procreationem prolis, quæ etiam ante peccatum fuisset, sed propter multitudinem afflictionum, quas mulier patitur ex hoc quod portat fetum conceptum. Unde signanter coniungitur: *Multiplicabo ærumnas tuas, & conceptus tuos*.

Ad tertium dicendum, quod illæ pœnæ aliqualiter ad omnes pertinent. Quæcumque enim mulier concipit, necesse est quod ærumnas patiatur, & cum dolore pariat; præter B. Virginem, quæ sine corruptione concepit, & sine dolore peperit: quia eius conceptio non fuit secundum legem naturæ a primis parentibus derivata. Si autem aliqua non concipit, neque parit, patitur sterilitatis defectum, qui præponderat pœnis prædictis. Similiter etiam oportet ut quicumque terram operatur, in sudore vultus comedat panem: & ipsi qui per se agriculturam non exercent, in aliis laboribus occupantur: *homo* enim *nascitur ad laborem*, ut dicitur Iob v. 7. (a) & sic panem ab aliis in sudore vultus elaboratum manducant.

Ad quartum dicendum, quod locus ille paradisi terrestris, quamvis non serviat homini ad usum, servit tamen ei ad documentum; dum cognoscit, propter peccatum se tali loco fuisse privatum; & dum per ea quæ corporaliter in illo paradiso sunt, instruitur de his quæ pertinent ad paradisum cælestem, quo aditus homini præparatur per Christum.

Ad quintum dicendum, quod, salvis spiritualis sensus mysteriis, ille locus præcipue videtur esse inaccessibilis propter vehementiam æstus in locis intermediis ex propinquitate Solis: & hoc significatur per flammeum gladium, qui versatilis dicitur propter proprietatem motus circularis huiusmodi æstum causantis. Et quia motus corporalis creaturæ disponitur ministerio Angelorum, ut patet per Augustinum III. de Trinit. (cap. IV. ante med.) convenienter etiam simul cum gladio versatili Cherubin adiungitur ad custodiendam viam ligni vitæ. Unde Augustinus dicit in XI. super Gen. ad lit. (cap. XL. in fin.) *Hoc per cælestes utique potestates etiam in paradiso visibili factum esse credendum est, ut per angelicum ministerium esset illic quædam ignea custodia*.

Ad sextum dicendum, quod homo si post peccatum de ligno vitæ comedisset, non propter hoc immortalitatem recuperasset, sed beneficio illius cibi potuisset vitam magis prolongare. Unde quod dici-

(a) *Ita mss. & editi passim. Nicolaius* qui ab aliis in sudore vultus elaboratur, *Theologis videtur legendum* & sic panem cum aliis in sudore vultus manducant.

Digitized by Google

dicitur, *Et vivat in æternum*, sumitur ibi æternum pro diuturno. Hoc autem non expediebat homini ut in miseria huius vitæ diutius permaneret.

Ad septimum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XI. super Gen. ad lit. (cap. XXXIX. a med.) *verba hæc Dei non tam sunt primis parentibus insultantis, quam ceteros, ne ita superbiant, deterrentis, propter quos ista conscripta sunt*: quia scilicet *non solum Adam non fuit factus, qualis fieri voluit, sed nec illud ad quod factus fuerat, conservavit*.

Ad octavum dicendum, quod vestitus necessarius est homini secundum statum præsentis miseriæ propter duo. Primo quidem propter defectum ab exterioribus nocumentis, puta intemperati caloris, & frigoris; secundo ad tegumentum ignominiæ, ne turpitudo membrorum appareat, in quibus præcipue manifestatur rebellio carnis ad spiritum. Hæc autem duo in primo statu non erant: quia in statu illo corpus hominis non poterat per aliquod extrinsecum lædi, ut in primo dictum est (quæst. XCVII. art. 2.) Nec etiam erat in statu illo aliqua turpitudo in corpore hominis, quæ ad confusionem induceret. Unde dicitur Gen. II. 25. *Erat autem uterque nudus, Adam scilicet, & uxor eius, & non erubescebant*. Alia autem ratio de cibo est, qui est necessarius ad fomentum caloris naturalis, & ad corporis augmentum.

Ad nonum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XI. super Gen. ad lit. (cap. XXXI.) *non est credendum quod primi parentes essent producti clausis oculis; præcipue cum de muliere dicatur, quod vidit lignum, quod esset pulchrum, & bonum ad vescendum. Aperti ergo sunt oculi amborum ad aliquid intuendum, & cogitandum quod antea numquam adverterant, scilicet ad invicem concupiscendum, quod ante non fuerat*.

QUAESTIO CLXV.

De tentatione primorum parentum, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de tentatione primorum parentum: circa quam quæruntur duo.

Primo, utrum fuerit conveniens quod a diabolo homo tentaretur.

Secundo de modo, & ordine illius tentationis.

ARTICULUS I. 798

Utrum fuerit conveniens ut homo a diabolo tentaretur.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens ut homo a diabolo tentaretur. Eadem enim pœna finalis debetur peccato angeli, & peccato hominis, secundum illud Matth. XXV. 41. *Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo, & angelis eius*. Sed primum peccatum angeli non fuit ex aliqua tentatione exteriori. Ergo nec primum peccatum hominis debuit esse ex aliqua exteriori tentatione.

2. Præterea. Deus præscius futurorum sciebat quod homo per tentationem dæmonis in peccatum deiiceretur; & sic bene sciebat quod non expediebat ei quod tentaretur. Ergo videtur quod nec fuerit conveniens quod permitteret eum tentari.

3. Præterea. Quod aliquis impugnatorem habeat, ad pœnam pertinere videtur; sicut & e contrario pertinere videtur ad præmium quod impugnatio subtrahatur, secundum illud Proverb. XVI. 7. *Cum placuerint Domino viæ hominis, inimicos quoque eius convertet ad pacem*. Sed pœna non debet præcedere culpam. Ergo inconveniens fuit quod homo ante peccatum tentaretur.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XXXIV. 11. *Qui tentatus non est, qualia scit?*

Respondeo dicendum, quod divina sapientia *disponit omnia suaviter*, ut dicitur Sap. VIII. 1. inquantum scilicet sua providentia singulis attribuit quæ eis competunt secundum suam naturam: quia, ut dicit Dionysius IV. cap. de div. Nomin. (par. IV. a med. lect. 23.) *providentiæ non est naturam corrumpere, sed salvare*. Hoc autem pertinet ad conditionem humanæ naturæ ut ab aliis creaturis iuvari, vel impediri possit.

Unde conveniens fuit ut Deus hominem in statu innocentiæ & tentari permitteret per malos angelos, & iuvari eum faceret per bonos. Ex speciali enim beneficio gratiæ hoc erat ei collatum ut nulla creatura exterior ei posset nocere contra propriam voluntatem, per quam etiam tentationi dæmonis resistere poterat.

Ad primum ergo dicendum, quod supra naturam humanam est aliqua natura, in qua potest malum culpæ inveni-

ri;

ri; non autem supra naturam angelicam. Tentare autem inducendo ad malum, non est nisi iam depravati per culpam. Et ideo conveniens fuit ut homo per angelum malum tentaretur ad peccandum; sicut etiam secundum ordinem naturæ per Angelum bonum promovetur ad perfectionem. Angelus autem a suo superiori, scilicet a Deo, in bono perfici potuit, non autem ad peccandum induci: quia, sicut dicitur Iacobi 1. 13. *Deus intentator malorum est*.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus sciebat quod homo per tentationem in peccatum esset deiiciendus; ita etiam sciebat quod per liberum arbitrium resistere poterat tentatori. Hoc autem requirebat conditio naturæ ipsius ut propriæ voluntati relinqueretur, secundum illud Eccli. xv. 14. *Deus reliquit hominem in manu consilii sui*. Unde Augustinus dicit XI. super Gen. ad lit. (cap. iv. ante med.) *Non mihi videtur magnæ laudis futurum fuisse hominem, si propterea posset bene vivere, quia nemo male vivere suaderet; cum & in natura posse, & in potestate haberet velle non consentire suadenti*.

Ad tertium dicendum, quod impugnatio cui cum difficultate resistitur, pœnalis est. Sed homo in statu innocentiæ poterat absque omni difficultate tentationi resistere: & ideo impugnatio tentatoris eis pœnalis non fuit.

ARTICULUS II. 799

Utrum fuerit conveniens modus, & ordo primæ tentationis.

I. P. quæst. xli. art. 4. cor.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens modus, & ordo primæ tentationis. Sicut enim ordine naturæ angelus erat superior homine, ita & vir erat perfectior muliere. Sed peccatum pervenit ab angelo ad hominem. Ergo pari ratione debuit pervenire a viro in mulierem, ut scilicet mulier per virum tentaretur, & non e converso.

2. Præterea. Tentatio primorum parentum fuit per suggestionem. Potest autem diabolus etiam suggerere homini absque alia exteriori sensibili creatura. Cum ergo primi parentes essent spirituali mente prædiţi, minus sensibilibus quam intelligibilibus inhærentes, convenientius fuisset quod solum spirituali tentatione homo tentaretu quam exteriori.

3. Præterea. Non potest convenienter aliquis malum suggerere nisi per aliquod apparens bonum. Sed multa alia animalia habent maiorem apparentiam boni quam serpens. Non ergo convenienter tentatus fuit homo a diabolo per serpentem.

4. Præterea. Serpens est animal irrationale. Sed animali irrationali non competit sapientia, nec locutio, nec pœna. Ergo inconvenienter inducitur sepens (Gen. III.) *esse callidior cunctis animalibus*, vel *prudentissimus omnium bestiarum*, secundum aliam translationem (LXX. Interp.) Inconvenienter etiam inducitur fuisse mulieri locutus, & a Deo punitus.

Sed contra est quod id quod est primum in aliquo genere, debet esse proportionatum his quæ in eodem genere consequuntur. Sed in quolibet genere peccati invenitur ordo primæ tentationis, inquantum videlicet præcedit in sensualitate, quæ per serpentem signatur, peccati concupiscentia; in ratione inferiori, quæ signatur per mulierem, delectatio; in ratione superiori, quæ signatur per virum, consensus peccati, ut Augustinus dicit XII. de Trinit. (cap. XII.) Ergo congruus fuit ordo primæ tentationis.

Respondeo dicendum, quod homo compositus est ex duplici natura, intellectiva scilicet, & sensitiva. Et ideo diabolus in tentatione hominis usus est incitamento ad peccandum dupliciter. Uno modo ex parte intellectus, inquantum promisit Divinitatis similitudinem per scientiæ adeptionem, quam homo naturaliter desiderat. Alio modo ex parte sensus; & sic usus est his sensibilibus rebus, quæ maximam habent affinitatem ad hominem, partim quidem in eadem specie tentans virum per mulierem, partim vero in eodem genere tentans mulierem per serpentem, partim vero ex genere propinquo proponens pomum ligni vetiti ad edendum.

Ad primum ergo dicendum, quod in actu tentationis diabolus erat sicut principale agens; sed mulier assumebatur quasi instrumentum tentationis ad deiiciendum virum: tum quia mulier erat infirmior viro, unde magis seduci poterat; tum etiam quia propter coniunctionem eius ad virum, maxime per eam diabolus poterat virum seducere. Non autem est eadem ratio principalis agentis, & in-

Digitized by Google

instrumenti: nam principale agens oportet esse potius; quod non requiritur in agente instrumentali.

Ad secundum dicendum, quod suggestio, qua spiritualiter diabolus homini aliquid suggerit, ostendit diabolum plus habere potestatis in homine quam habeat suggestio exterior: quia per suggestionem interiorem immutatur a diabolo saltem hominis phantasia; sed per suggestionem exteriorem immutatur sola exterior creatura. Diabolus autem minimum potestatis habebat in hominem ante peccatum: & ideo non potuit eum interiori suggestione, sed solum exteriori tentare.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XI super Genesim ad lit. (cap. III.) *non debemus opinari quod serpentem sibi, per quem tentaret, diabolus eligeret; sed cum esset in illo decipiendi cupiditas, nonnisi per illud animal potuit per quod posse permissus est.*

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XI. super Genesim ad lit. (cap. XXVIII. & XXIX.) *serpens dictus est prudentissimus, vel callidissimus, propter astutiam diaboli, qui in illo agebat dolum; sicut dicitur prudens, vel astuta lingua, quam prudens, vel astutus movet ad aliquid prudenter, vel astute suadendum. Neque etiam serpens verborum sonos intelligebat qui ex illo fiebant ad mulierem: neque enim conversa credenda est anima eius in naturam rationalem: quandoquidem nec ipsi homines, quorum rationalis natura est, cum dæmon in eis loquitur, sciunt quid loquantur. Sic ergo locutus est serpens homini, sicut asina in qua sedebat Balaam, locuta est homini; nisi quod illud fuit opus diabolicum, hoc angelicum.* (Cap. XXXVI. cir. med.) *Unde serpens non est interrogatus, cur hoc fecerit: quia non in sua natura ipse hoc fecerat, sed diabolus in illo, qui iam ex peccato suo igni destinatus fuerat sempiterno. Quod autem serpenti dicitur, ad eum qui per serpentem operatus est, refertur.* Et, sicut rursum Augustinus dicit in Lib. II. super Gen. contra Manichæos (cap. XVII. & XVIII. & hab. in Glossa ordin.) *nunc quidem eius pœna*, scilicet diaboli, *dicitur qua nobis cavendus est, non ea quæ ultimo iudicio reservatur. Per hoc enim quod ei dicitur,* „ Maledictus es inter omnia animantia, „ & bestias terræ, " *peccora illi præponuntur, non in potestate, sed in conservatione naturæ suæ: quia pecora non amiserunt beatitudinem aliquam cælestem, quam numquam habuerunt; sed in sua natura, quam acceperunt, peragunt vitam. Dicitur etiam ei,* „ Pectore, & „ ventre repes " (secundum aliam litteram (LXX. Interp.) *Ubi nomine pectoris significatur superbia, quia ibi dominatur impetus animæ; nomine autem ventris significatur carnale desiderium, quia hæc pars mollior sentitur in corpore. His autem rebus serpit ad eos quos vult decipere. Quod autem dicitur,* „ Terram „ comedes cunctis diebus vitæ tuæ, " *duobus modis intelligi potest. Vel ad te pertinebunt, quos terrena cupiditate deceperis, idest peccatores, qui terræ nomine significantur: (a) vel certe tertium genus tentationis his verbis figuratur, quod est curiositas: terram enim qui manducat, profunda, & tenebrosa penetrat. Per hoc autem quod inimicitiæ ponuntur inter ipsum, & mulierem, ostenditur nos non posse a diabolo tentari, nisi per illam animalem partem, quæ quasi mulieris imaginem (b) in homine gerit, sive ostendit. Semen autem diaboli est perversa suggestio, semen mulieris fructus boni operis, quod perversæ suggestioni resistit. Et ideo observat serpens plantam mulieris, ut si quando in illicita labitur, delectatio illam capiat; & illa observat caput eius, ut eum in ipso initio malæ suasionis excludat.*

QUAESTIO CLXVI.

De studiositate,

in duos articulos divisa.

Postea considerandum est de studiositate, & curiositate sibi opposita.

Circa studiositatem autem quæruntur duo.

Primo, quæ sit materia studiositatis.

Secundo, utrum sit par temperantiæ.

(a) *Ita cum mss. & Nicolaio edit. Parav.* vel tertiam genus tentationis, idest cupiditatis, his verbis &c *In cod. Alcan. deest* certe. (b) *Ita passim. Nicolaius* in homine ostendit: *& in fine addit* Hucusque Augustinus.

ARTICULUS I. 800

Utrum materia studiositatis sit proprie cognitio.

Sup. quaest. clx. *art.* 2. *cor.* & *inf. quaest.* clxvii. *art.* 1. *cor.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod materia studiositatis non sit proprie cognitio. Studiosus enim dicitur aliquis ex eo quod adhibet studium aliquibus rebus. Sed in qualibet materia debet homo studium adhibere, ad hoc quod recte faciat quod est faciendum. Ergo videtur quod non sit specialis materia studiositatis cognitio.

2. Praeterea. Studiositas curiositati opponitur. Sed curiositas, quae a cura dicitur, potest esse etiam circa ornatum vestium, & circa alia huiusmodi, quae pertinent ad corpus: unde Apostolus dicit ad Rom. XIII. 14. *Carnis curam ne feceritis in desideriis*. Ergo studiositas non est solum circa cognitionem.

3. Praeterea Hierem. VI. 13. dicitur: *A minore usque ad maiorem omnes avaritiae student*. Sed avaritia non est proprie circa cognitionem, sed magis circa possessionem divitiarum, ut supra dictum est (quaest. CXVIII. art. 2.) Ergo studiositas, quae a studio dicitur, non est proprie circa cognitionem.

Sed contra est quod dicitur Proverb. XXVII. 11. *Stude sapientiae, fili mi, & laetifica cor meum, ut possis respondere exprobranti sermonem*. Sed eadem studiositas est quae laudatur ut virtus, & ad quam lex invitat. Ergo studiositas est proprie circa cognitionem.

Respondeo dicendum, quod studium proprie importat vehementem applicationem mentis ad aliquid. Mens autem non applicatur ad aliquid, nisi cognoscendo illud. Unde per prius mens applicatur ad cognitionem, secundario autem applicatur ad ea in quibus homo per cognitionem dirigitur. Et ideo studium per prius respicit cognitionem, & per posterius quaecumque alia, ad quae operanda directione cognitionis indigemus.

Virtutes autem proprie sibi attribuunt illam materiam circa quam primo & principaliter sunt, sicut fortitudo pericula mortis, & temperantia delectationem tactus. Et ideo studiositas proprie dicitur circa cognitionem.

Ad primum ergo dicendum, quod circa alias materias non potest aliquid recte fieri, nisi secundum quod est praeordinatum per rationem cognoscentem. Et ideo per prius studiositas cognitionem respicit, cuicumque materiae studium adhibeatur.

Ad secundum dicendum, quod ex affectu hominis trahitur mens eius ad intendendum his ad quae afficitur, secundum illud Matth. VI. 21. *Ubi est thesaurus tuus, ibi est & cor tuum*. Et quia circa ea quibus caro fovetur, maxime homo afficitur, consequens est quod cognitio hominis versetur circa ea quibus caro fovetur, ut scilicet homo inquirat, qualiter optime possit carni suae subvenire: & secundum hoc curiositas ponitur circa ea quae ad carnem pertinent ratione eorum quae pertinent ad cognitionem.

Ad tertium dicendum, quod avaritia inhiat ad lucra conquirenda; ad quod maxime necessaria est quaedam peritia terrenarum rerum: & secundum hoc studium attribuitur his quae ad avaritiam spectant.

ARTICULUS II. 801

Utrum studiositas sit pars temperantiae.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod studiositas non sit pars temperantiae. Studiosus enim dicitur aliquis secundum studiositatem. Sed universaliter omnis virtuosum, vocatur studiosus, ut patet per Philosophum, qui frequenter sic utitur nomine studiosi (hab. ter Lib. IX. Ethic. cap. IV. & bis cap. VIII. & septies cap. IX. & Lib. I. magn. Moral. cir. princ. iuxta Graec. lit.) Ergo studiositas est generalis virtus, & non est pars temperantiae.

2. Praeterea. Studiositas, sicut dictum est (art. praec.) ad cognitionem pertinet. Sed cognitio non pertinet ad virtutes morales, quae sunt in appetitiva animae parte, sed magis ad intellectuales, quae sunt in parte cognoscitiva: unde & solicitudo est actus prudentiae ut supra habitum est (quaest. XLVII. art. 9.) Ergo studiositas non est pars tempe antiae.

3. Praeterea. Virtus quae ponitur pars alicuius principalis virtutis, assimilatur ei quantum ad modum. Sed studiositas non assimilatur temperantiae quan um ad modum: quia temperantiae nomen sumitur ex quadam refrenatione, u ide

ni:

magis opponitur vitio, quod est in excessu; nomen autem studiositatis sumitur e contrario ex applicatione animæ ad aliquid, unde magis videtur opponi vitio quod est in defectu, scilicet negligentiæ studendi, quam vitio quod est in excessu, scilicet curiositati: unde propter horum similitudinem dicit Isidorus in Lib. X. Etym. (ad lit. S.) quod *studiosus dicitur quasi studii curiosus*. Ergo studiositas non est pars temperantiæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de moribus Ecclesiæ (cap. XXI. cir. princ.) *Curiosi esse prohibemur, quod magnum temperantiæ munus est*. Sed curiositas prohibetur per studiositatem moderatam. Ergo studiositas est pars temperantiæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. CXLI. art. 1. 2. & 3.) ad temperantiam pertinet moderari motum appetitus, ne superflue tendat in idquod naturaliter concupiscitur. Sicut autem naturaliter homo concupiscit delectationes ciborum, & venereorum secundum naturam corporalem; ita secundum animam naturaliter desiderat cognoscere aliquid: unde & Philosophus dicit in princip. Met. quod *omnes homines naturaliter scire desiderant*.

Moderatio autem huiusmodi appetitus pertinet ad virtutem studiositatis: unde consequens est quod studiositas sit pars potentialis temperantiæ, sicut virtus secundaria ei adiuncta ut principali virtuti; & comprehenditur sub modestia, ratione superius dicta (quæst. CLX. art. 2.)

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia est completiva omnium virtutum moralium, ut dicitur in VI. Ethic (cap. ult.) Inquantum ergo cognitio prudentiæ ad omnes virtutes pertinet, intantum nomen studiositatis, quæ proprie circa cognitionem est, ad omnes virtutes derivatur.

Ad secundum dicendum, quod actus cognoscitivæ virtutis imperatur a vi appetitiva, quæ est motiva omnium virium, ut supra dictum est (1. 2. quæst. IX. art. 1.) Et ideo circa cognitionem duplex bonum potest attendi. Unum quidem quantum ad ipsum actum cognitionis: & tale bonum pertinet ad virtutes intellectuales, ut scilicet homo circa singula æstimet verum. Aliud autem bonum est quod pertinet ad actum appetitivæ virtutis, ut scilicet homo habeat appetitum rectum applicandi vim cognoscitivam sic, vel aliter, ad hoc, vel ad illud. Et hoc pertinet ad virtutem studiositatis. Unde computatur inter virtutes morales.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. ult.) ad hoc quod homo fiat virtuosus, oportet quod servet se ab his ad quæ maxime inclinat natura: & inde est quod quia natura præcipue inclinat ad timendum mortis pericula, & ad sectandum delectabilia carnis; ideo laus virtutis fortitudinis præcipue consistit in quadam firmitate persistendi contra huiusmodi pericula, & laus virtutis temperantiæ in quadam refrenatione a delectabilibus carnis. Sed quantum ad cognitionem est in homine contraria inclinatio: quia ex parte animæ inclinatur homo ad hoc quod cognitionem rerum desideret: & sic oportet ut laudabiliter homo huiusmodi appetitum refrenet, ne immoderate rerum cognitioni intendat. Ex parte vero naturæ corporalis homo inclinatur ad hoc ut laborem inquirendi scientiam vitet. Quantum ergo ad primum, studiositas in refrenatione consistit; & secundum hoc ponitur pars temperantiæ. Sed quantum ad secundum, laus virtutis huiusmodi consistit in quadam vehementia intentionis ad scientiam rerum percipiendam: & ex hoc nominatur. Pimum autem est essentialius huic virtuti quam secundum: nam appetitus cognoscendi per se respicit cognitionem, ad quam ordinatur studiositas; sed labor addiscendi est impedimentum quoddam cognitionis: unde respicitur (a) ab hac virtute per accidens, quasi removendo prohibens.

QUAESTIO CLXVII.

De curiositate,

in duos articulos divisa.

POstea considerandum est de curiositate: & circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum vitium curiositatis possit esse in cognitione intellectiva.

Secundo, utrum sit in cognitione sensitiva.

(a) Ita cum mss. Alcan. & Camer. editi passim. Al. in hac virtute.

ARTICULUS I. 802

Utrum circa cognitionem intellectivam possit esse curiositas.

III. *dist.* XXXV. *quaest.* II. *art.* 3. *quaest* 3.

AD primum sic proceditur. Videtur quod circa cognitionem intellectivam non possit esse curiositas. Quia secundum Philosophum in II. Ethicor. (cap. VI. a med.) in his quae secundum se sunt bona, vel mala, non possunt accipi medium, & extrema. Sed cognitio intellectiva secundum se est bona: in hoc enim perfectio hominis videtur consistere, ut intellectus eius de potentia reducatur in actum; quod fit per cognitionem veritatis: dicit etiam Dionysius IV. cap. de div. Nom. (par. IV. lect. 22.) quod *bonum animae humanae est secundum rationem esse*, cuius perfectio in cognitione veritatis consistit. Ergo circa cognitionem intellectivam non potest esse vitium curiositatis.

2. Praeterea. Illud per quod homo assimilatur Deo, & quod a Deo consequitur, non potest esse malum. Sed quaecumque abundantia cognitionis a Deo est, secundum illud Eccli. I. I. *Omnis sapientia a Domino Deo est*: & Sap. VII. 17. dicitur: *Ipse dedit mihi horum quae sunt scientiam veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum, & virtutes elementorum &c.* Per hoc etiam homo Deo assimilatur, quod veritatem cognoscit: quia *omnia nuda, & aperta sunt oculis eius*, ut habetur ad Hebraeos IV. 13. unde I. Reg. II. 3. dicitur, quod *Deus scientiarum Dominus est*. Ergo quantumcumque abundet cognitio veritatis, non est mala, sed bona. Appetitus autem boni non est vitiosus. Ergo circa intellectivam cognitionem veritatis non potest esse vitium curiositatis.

3. Praeterea. Si circa aliquam intellectivam cognitionem posset esse curiositatis vitium, praecipue esset circa philosophicas scientias. Sed eis intendere non videtur esse vitiosum: dicit enim Hieronymus super Danielem (cap. I. sup. illud, *Proposuit autem &c.* & hab. cap. *Qui de mensa* dist. XXXVII.) *Qui de mensa, & vino Regis noluerunt comedere, ne polluantur, si sapientiam, atque doctrinam Babyloniorum scirent esse peccatum, numquam acquiescerent discere quod non licebat*. Et Augustinus dicit in II. de doctrina christiana (cap. XL. in princ.) quod *si qua vera Philosophi dixerunt, ab eis sunt, tamquam ab iniustis possessoribus, in usum nostrum vendicanda*. Non ergo circa cognitionem intellectivam potest esse curiositas vitiosa.

Sed contra est quod Hieronymus dicit (sup. illud Ephes. IV. *Non ambuletis in vanitate*:) *Nonne nobis videtur in vanitate sensus, & obscuritate mentis ingredi, qui diebus ac noctibus in dialectica arte torquetur, qui physicus perscrutator oculos trans caelum levat?* Sed vanitas sensus, & obscuritas mentis est vitiosa. Ergo circa intellectivas scientias potest esse curiositas vitiosa.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (quaest. praec. art. I.) studiositas non est directe circa ipsam cognitionem, sed circa appetitum, & studium cognitionis acquirendae. Aliter autem est iudicandum de ipsa cognitione veritatis, & aliter de appetitu, & studio veritatis cognoscendae. Ipsa enim veritatis cognitio, per se loquendo, bona est; potest autem per accidens esse mala, ratione scilicet alicuius consequentis, vel inquantum aliquis de cognitione veritatis superbit, secundum illud I. ad Cor. VIII. I. *Scientia inflat*; vel inquantum homo utitur cognitione veritatis ad peccandum.

Sed ipse appetitus, vel studium cognoscendae veritatis potest habere rectitudinem, vel perversitatem. Uno quidem modo, prout aliquis tendit suo studio in cognitionem veritatis, prout per accidens iungitur ei malum; sicut illi qui student ad scientiam veritatis, ut exinde superbiant. Unde Augustinus dicit in Lib. de morib. Eccles. (cap. XXI. ante med.) *Sunt qui desertis virtutibus, & nescientes quid sit Deus, & quanta maiestas semper eodem modo manentis naturae, magnum aliquid esse agere putant, si universam istam corporis molem, quam mundum nuncupamus, curiosissime, intensissimeque perquirant. Unde etiam tanta superbia gignitur, ut in ipso caelo, de quo saepe disputant, sibimet habitare videantur*. Similiter etiam illi qui student addiscere aliquid ad peccandum, vitiosum studium habent, secundum illud Hieremiae IX. 5. *Docuerunt linguam suam loqui mendacium; ut inique agerent, laboraverunt*.

Alio autem modo potest esse vitium ea ipsa inordinatione appetitus, & studii ad discendam veritatem; & hoc quadru-

druplicitet. Uno modo inquantum per studium minus utile retrahuntur a studio quod eis ex necessitate incumbit: unde Hieronymus dicit (epist. cxlvi. ad Damas. de filio prodigo ante med.) *Sacerdotes, dimissis Evangeliis, & Prophetis, videmus comœdias legere, & amatoria bucolicorum versuum verba cantare*. Alio modo inquantum studet aliquis addiscere ab eo a quo non licet; sicut patet de his qui aliqua futura a dæmonibus perquirunt; quæ est superstitiosa curiositas: unde Augustinus dicit in libro de vera religione (cap. IV. in fi.) *Nescio, an Philosophi impedirentur a fide vitio curiositatis in percontandis dæmonibus*. Tertio quando homo appetit cognoscere veritatem circa creaturas, non referendo ad debitum finem, scilicet ad cognitionem Dei: unde Augustinus dicit in Libro de vera religione (cap. XXIX. a princ.) quod *in consideratione creaturarum non est vana, & peritura curiositas exercenda*; *sed gradus ad immortalia, & semper manentia faciendus*. Quarto modo inquantum aliquis studet ad cognoscendam veritatem supra proprii ingenii facultatem: quia per hoc homines de facili in errores labuntur: unde dicitur Eccli. III. 22. *Altiora te ne quæsieris, & fortiora te ne scrutatus fueris, & in pluribus operibus eius ne fueris curiosus*: & postea sequitur: *Multos enim supplantavit suspicio eorum, & in vanitate detinuit sensus eorum*.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum hominis consistit in cognitione veri; non tamen summum hominis bonum consistit in cognitione cuiuslibet veri, sed in perfecta cognitione summæ veritatis, ut patet per Philosophum in X. Ethic. (cap. VII. & VIII.) Et ideo potest esse vitium in cognitione aliquorum verorum, secundum quod talis appetitus non debito modo ordinatur ad cognitionem summæ veritatis, in qua consistit summa felicitas.

Ad secundum dicendum, quod etsi ratio illa (*a*) ostendit, quod cognitio veritatis secundum se bona sit; non tamen per hoc excluditur quin possit aliquis cognitione veritatis abuti ad malum, vel etiam inordinate cognitionem veritatis appetere: quia etiam oportet appetitum boni debito modo regulatum esse.

Ad tertium dicendum, quod studium Philosophiæ secundum se est licitum, & laudabile propter veritatem quam Philosophi perceperunt, Deo illis revelante, ut dicitur ad Roman. I. Sed quia quidam Philosophi abutuntur ad fidei impugnationem, ideo Apostolus dicit ad Colos. II. 8. *Videte ne quis vos decipiat per Philosophiam, & inanem fallaciam secundum traditionem hominum, & non secundum Christum*: & Dionysius dicit in epistola ad Polycarpum (parum ante med.) de quibusdam Philosophis, quod *divinis non sancte contra divina utuntur, per sapientiam Dei tentantes expellere divinam venerationem*.

ARTICULUS II. 803

Utrum vitium curiositatis sit circa sensitivam cognitionem.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod vitium curiositatis non sit circa sensitivam cognitionem. Sicut enim aliqua cognoscuntur per sensum visus, ita etiam aliqua cognoscuntur per sensus tactus, & gustus. Sed circa tangibilia, & gustabilia non ponitur vitium curiositatis, sed magis vitium luxuriæ, & gulæ. Ergo videtur quod nec circa ea quæ cognoscuntur per visum, sit vitium curiositatis.

2. Præterea. Curiositas videtur esse in inspectione ludorum: unde Augustinus dicit in VI. Confess. (cap. VIII. in med.) quod *quodam pugnæ casu cum clamor ingens totius populi vehementer Alipium pulsasset, curiositate victus aperuit oculos*. Sed inspectio ludorum non videtur esse vitiosa: quia huiusmodi inspectio delectabilis redditur propter repræsentationem, in quo homo naturaliter delectatur, ut Philosophus dicit in sua Poetica (cap. II.) Non ergo circa sensibilium cognitionem est vitium curiositatis.

3. Præterea. Ad curiositatem pertinere videtur actus proximorum perquirere, ut dicit Beda (sup. illud I. Ioan. II. *Concupiscentia carnis &c.*) Sed perquirere facta aliorum non videtur esse vitiosum: quia, sicut dicitur Eccli. XVII. 12. *unicuique mandavit* Deus *de proximo suo*. Ergo vitium curiositatis non est in huiusmodi particularibus sensibilibus cognoscendis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de vera relig. (cap. XXXVIII. cir. med.) quod concupiscentia oculorum reddit homines curiosos. Ut autem dicit

(a) al. dicit.

dicit Beda (loc. cit.) *concupiſcentia oculorum eſt non ſolum in diſcendis magicis artibus , ſed etiam in contemplandis ſpectaculis , & in dignoſcendis , & carpendis vitiis proximorum* ; quæ ſunt quædam particularia ſenſibilia . Cum ergo concupiſcentia oculorum ſit quoddam vitium , ſicut etiam ſuperbia vitæ , & concupiſcentia carnis , contra quæ dividitur I. Ioan. II. videtur quod vitium curioſitatis ſit circa ſenſibilium cognitionem .

Reſpondeo dicendum , quod cognitio ſenſitiva ordinatur ad duo . Uno enim modo tam in hominibus , quam in aliis animalibus ordinatur ad corporis ſuſtentationem : quia per huiuſmodi cognitionem homines , & alia animalia vitant nociva , & conquirunt ea quæ ſunt neceſſaria ad corporis ſuſtentationem . Alio modo ſpecialiter in homine ordinatur ad cognitionem intellectivam vel ſpeculativam , vel practicam .

Apponere ergo ſtudium circa ſenſibilia cognoſcenda , dupliciter poteſt eſſe vitioſum . Uno modo inquantum cognitio ſenſitiva non ordinatur in aliquid utile , ſed potius avertit hominem ab aliqua utili conſideratione : unde Auguſtinus dicit in X. Confeſſ. (cap. xxxv. paulo ante fin.) *Canem currentem poſt leporem iam non ſpecto , cum in circo fit . At vero in agro , ſi caſu tranſeam , avertit me fortaſſis ab aliqua magna cogitatione , atque ad ſe convertit illa venatio : & niſi iam mihi demonſtrata infirmitate mea cito admoneas , vanus bebeſco* .

Alio modo inquantum cognitio ſenſitiva ordinatur ad aliquod noxium ; ſicut inſpectio mulieris ordinatur ad concupiſcendum , & diligens inquiſitio eorum quæ ab aliis fiunt , ordinatur ad detrahendum .

Si quis autem cognitioni ſenſibilium intendit ordinate propter neceſſitatem ſuſtentandæ naturæ , vel propter ſtudium intelligendæ veritatis , eſt virtuoſa ſtudioſitas circa ſenſibilem cognitionem .

Ad primum ergo dicendum , quod luxuria , & gula ſunt circa delectationes quæ ſunt in uſu rerum tangibilium ; ſed circa delectationem cognitionis omnium ſenſuum eſt curioſitas ; & vocatur *concupiſcentia oculorum* , quia *oculi ſunt ad cognoſcendum in ſenſibus principales* , *unde omnia ſenſibilia videri dicuntur* , ut Auguſtinus dicit in X. Lib. Confeſſ. (cap. xxxv. a princ.) & , ſicut Auguſtinus ibidem ſubdit , *ex hoc evidentius diſcernitur , quid voluptatis , quid curioſitatis agatur per ſenſus , quod voluptas pulchra , ſuavia , canora , ſapida , lenia ſectatur ; curioſitas autem etiam his contraria tentandi cauſa , non ad ſubeundam moleſtiam , ſed ad experiendi* , (a) *noſcendique libidinem* .

Ad ſecundum dicendum , quod inſpectio ſpectaculorum vitioſa redditur , inquantum per hoc homo fit pronus ad vitia vel laſciviæ , vel crudelitatis , per ea quæ ibi repræſentantur . Unde Chryſoſtomus dicit (hom. vi. in Matth. parum ante fin.) quod *adulteros , & inverecundos conſtituunt tales inſpectiones* .

Ad tertium dicendum , quod proſpicere facta aliorum , vel inquirere bono animo , vel ad utilitatem propriam , ut ſcilicet homo ex bonis operibus proximi provocetur ad melius , vel etiam ad utilitatem illius , ut ſcilicet corrigatur , ſi quid ab eo agitur vitioſe , ſecundum regulam caritatis , & debitum officii , eſt laudabile , ſecundum illud ad Hebr. x. 24. (b) *Conſiderate vos invicem in provocationem caritatis , & bonorum operum* . Sed quod aliquis intendat ad conſideranda vitia proximorum , ad deſpiciendum , vel detrahendum , vel ſaltem inutiliter inquietandum , eſt vitioſum . Unde dicitur Proverb. xxiv. 15. *Ne inſidieris , & quæras impietatem in domo iuſti , neque vaſtes requiem eius* .

QUAESTIO CLXVIII.

De modeſtia , ſecundum quod conſiſtit in exterioribus corporis motibus ,

in quatuor articulos diviſa .

POſtea conſiderandum eſt de modeſtia , ſecundum quod conſiſtit in exterioribus motibus corporis : & circa hoc quæruntur quatuor .

Primo , utrum in exterioribus motibus corporis , qui ſerio aguntur , poſſit eſſe & virtus , & vitium .

Secundo , utrum poſſit eſſe aliqua virtus circa actiones ludi .

Tertio de peccato quod fit in exceſſu ludi .

Quarto de peccato ex defectu ludi .

AR-

(a) *Al.* noſcendique. (b) *Vulgata*: Conſideremus invicem &c.

ARTICULUS I. 804

Utrum in exterioribus motibus corporis sit aliqua virtus.

IV. Ethic. lect. 16. princ.

AD primum sic proceditur. Videtur quod in exterioribus motibus corporis non sit aliqua virtus. Omnis enim virtus pertinet ad spiritualem animæ decorem, secundum illud Psal. xliv. 14. *Omnis gloria eius filiæ Regis ab intus*: Glossa (interl. Aug.) idest „ in conscientia. " Sed motus corporales non sunt ab intus, sed exterius. Ergo circa huiusmodi motus non potest esse virtus.

2. Præterea. Virtutes non insunt nobis a natura, ut patet per Philosophum in II. Ethicor. (cap. 1.) Sed motus corporales exteriores insunt hominibus a natura, secundum quam quidam sunt velocis motus, & quidam tardi motus: & idem est de aliis differentiis exteriorum motuum. Ergo circa tales motus non attenditur aliqua virtus.

3. Præterea. Omnis virtus moralis est circa actiones quæ sunt ad alterum, sicut iustitia, vel circa passiones, sicut temperantia, & fortitudo. Sed exteriores motus corporales non sunt ad alterum, neque etiam sunt passiones. Ergo circa eos non est aliqua virtus.

4. Præterea. In omni opere virtutis est studium adhibendum, ut supra dictum est (quæst. clxvi. art. 1. arg. 1. & art. 2. ad 1.) Sed adhibere studium in dispositione motuum exteriorum est vituperabile: dicit enim Ambrosius in I. de officiis (cap. xviii. cir. med.) *Est gressus probabilis, in quo sit species auctoritatis, gravitatisque pondus, tranquillitatis vestigium; ita tamen si studium desit, atque affectatio, sed motus sit purus, ac simplex*. Ergo videtur quod circa compositionem exteriorum motuum non consistat virtus.

Sed contra est quod decor honestatis pertinet ad virtutem. Sed compositio exteriorum motuum pertinet ad decorem honestatis: dicit enim Ambrosius in I. de offic. (cap. xix. in fi.) *Sicut molliculum, & infractum aut vocis sonum, aut gestum corporis non probo; ita nec agrestem, aut rusticum. Naturam imitemur: effigies eius formula disciplinæ, forma honestatis est*. Ergo circa compositionem exteriorum motuum est virtus.

Respondeo dicendum, quod virtus moralis consistit in hoc quod ea quæ sunt hominis, per rationem ordinantur. Manifestum est autem quod exteriores motus hominis sunt per rationem ordinabiles, ad imperium enim rationis exteriora membra moventur. Unde manifestum est quod circa horum motuum ordinationem virtus moralis consistit.

Ordinatio autem horum motuum attenditur quantum ad duo: uno quidem modo secundum convenientiam personæ; alio modo secundum convenientiam ad exteriores personas, negotia, seu loca. Unde dicit Ambrosius in Lib. I. de officiis (loc. sup. cit.) *Hoc est pulchritudinem vivendi tenere, convenientia cuique sexui, & personæ reddere*: & hoc pertinet ad primum. Quantum autem ad secundum subditur: *Hic ordo gestorum optimus, hic ornatus ad omnem actionem accommodus*.

Et ideo circa huiusmodi exteriores motus ponit Andronicus duo: scilicet *ornatum*, qui respicit convenientiam personæ, unde dicit, quod est *scientia circa decens in motu, & habitudine*: & *bonam ordinationem*, quæ respicit convenientiam ad diversa negotia, & ea quæ circumstant, unde dicit, quod est *experientia separationis*, idest distinctionis actionum.

Ad primum ergo dicendum, quod motus exteriores sunt quædam signa interioris dispositionis, secundum illud Eccli. xix. 27. *Amictus corporis, & risus dentium, & ingressus hominis enuntiant de illo*: & Ambrosius dicit in I. de officiis (cap. xviii. ante med.) quod *habitus mentis in corporis statu cernitur*; & quod *vox quædam animi est corporis motus*.

Ad secundum dicendum, quod quamvis ex naturali dispositione habeat homo aptitudinem ad hanc, vel ad illam dispositionem exteriorum motuum; tamen quod deest naturæ, potest suppleri ex industria rationis. Unde Ambrosius dicit in I. de offic. (cap xviii. a med.) *Motum natura informet: si quid sane in natura vitii est, industria emendet*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (in resp. ad 1.) exteriores motus sunt quædam signa interioris dispositionis, quæ præcipue attenditur secundum animæ passiones: & ideo moderatio exteriorum motuum requirit moderationem interiorum passionum. Unde Ambrosius dicit in I. de offic. (cap. xviii. ante med.) quod *hinc*, scilicet ex motibus exterioribus, *homo cordis nostri absconditus, aut levior, aut iactantior, aut tur-*

turbidior, *aut contra gravior*, *& constantior*, *& purior*, *& maturior æstimatur*. Per motus etiam exteriores alii homines de nobis iudicium capiunt, secundum illud Eccli XIX. 26. *Ex visu cognoscitur vir, & ab occursu faciei cognoscitur sensatus*. Et ideo moderatio exteriorum motuum quodammodo ad alios ordinatur, secundum illud quod Augustinus dicit in Regula (scilicet epist. CCXI. al. CIX. parum a med.) *In omnibus motibus vestris nihil fiat quod cuiusquam offendat aspectum, sed quod vestram deceat sanctitatem*. Et ideo moderatio exteriorum motuum potest reduci ad duas virtutes, quas Philosophus tangit in IV. Ethic. (cap. VI. & VII.) Inquantum enim per exteriores motus ordinamur ad alios, pertinet exteriorum motuum moderatio ad *amicitiam*, vel *affabilitatem*, quæ attenditur circa delectationes, & tristitias, quæ sunt in verbis, & factis in ordine ad alios quibus homo convivit; inquantum vero exteriores motus sunt signa interioris dispositionis, pertinet eorum moderatio ad virtutem *veritatis*, secundum quam aliquis talem se exhibet in verbis, & factis, qualis est interius.

Ad quartum dicendum, quod in compositione exteriorum motuum studium vituperatur, per quod aliquis fictione quadam in exterioribus motibus utitur, ita quod interiori dispositioni non conveniant. Debet tamen tale studium adhiberi, ut si quid in eis inordinatum est, corrigatur. Unde Ambrosius dicit in I. de officiis (cap. XVIII. parum a med.) *Ars desit, non desit correctio*.

ARTICULUS II. 805

Utrum in ludis possit esse aliqua virtus.

IV. dist. XXVI. quæst. IV. art. 1. quæst. 1. co. & III. con. cap. XXV. & Isa. III. lect. 5. princ. & IV. Ethic. lect. 6. princ.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod in ludis non possit esse aliqua virtus. Dicit enim Ambrosius in I. de officiis (*cap.* XXIII.) *Dominus ait: Væ vobis qui ridetis, quia flebitis. Non solum ergo profusos, sed etiam omnes iocos declinandos arbitror*. Sed illud quod potest virtuose fieri, non est totaliter declinandum. Non ergo circa ludos potest esse virtus.

2. Præterea. *Virtus est quam Deus in nobis sine nobis operatur*, ut supra habitum est (1. 2. quæst. IV. art. 4.) Sed Chrysostomus dicit (hom. VI. in Matth. aliquant. ante fi.) *Non dat Deus ludere, sed diabolus. Audi quid aliquando ludentes passi sunt. Sedit populus manducare, & bibere, & surrexerunt ludere*. Ergo circa ludos non potest esse virtus.

3. Præterea. Philosophus dicit in X. Ethic. (cap. VI. ante med.) quod operationes ludi non ordinantur in aliquid aliud. Sed ad virtutem requiritur ut propter aliud eligens operetur, sicut patet per Philosophum in II. Ethic. (cap. IV.) Ergo circa ludos non potest esse aliqua virtus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in II. Musicæ (cap. ult. in fi.) *Volo tandem tibi parcas: nam sapientem decet interdum remittere aciem rebus agendis intentam*. Sed ista remissio animi a rebus agendis fit per ludicra verba, & facta. Ergo his uti interdum ad sapientem, & virtuosum pertinet. Philosophus etiam (Lib. IV. Ethic. cap. VIII.) ponit virtutem eutrapeliæ circa ludos, quam nos possumus dicere iucunditatem.

Respondeo dicendum, quod sicut homo indiget corporali quiete ad corporis refocillationem, quia non potest continue laborare propter hoc quod habet finitam virtutem, quæ determinatis laboribus proportionatur; ita etiam est ex parte animæ, cuius etiam est virtus finita ad determinatas operationes proportionata. Et ideo quando ultra modum suum in aliquas operationes se extendit, laborat, & ex hoc fatigatur, præsertim quia in operationibus animæ simul etiam laborat corpus, inquantum scilicet anima intellectiva utitur viribus per organa corporea operantibus. Sunt autem bona sensibilia connaturalia homini: & ideo quando anima supra sensibilia elevatur, operibus rationis intenta, nascitur exinde quædam fatigatio animalis, sive homo intendat operibus rationis practicæ, sive speculativæ; magis tamen si operibus contemplationis intendat, quia per hoc magis a sensibilibus elevatur; quamvis forte in aliquibus operibus exterioribus rationis practicæ maior labor corporis consistat. In utrisque tamen tanto aliquis magis altero fatigatur, quanto vehementius operibus rationis intendit. Sicut autem fatigatio corporalis solvitur per corporis quietem; ita etiam oportet quod fatigatio animalis solvatur per animæ quietem.

Quies autem animæ est delectatio, ut supra habitum est (1. 2. quæst. XXV. art. 2. &

2. & quæst. XXXI. art. 1. ad 2.) cum de passionibus ageretur. Et ideo oportet remedium contra fatigationem animalem adhiberi per aliquam delectationem, intermissa intensione ad insistendum studio rationis; sicut in Collationibus Patrum (collat. 24. cap. XXI.) legitur, quod B. Ioannes Evangelista, cum quidam scandalizarentur, quod eum cum discipulis suis ludentem invenirent, dicitur mandasse uni eorum qui arcum gerebat, ut sagittam traheret: quod cum pluries fecisset, quæsivit utrum hoc continue facere posset: qui respondit, quod si hoc continue faceret, arcus frangeretur. Unde Beatus Ioannes subintulit, quod similiter animus hominis frangeretur, si numquam a sua intensione relaxaretur. Huiusmodi autem dicta, vel facta, in quibus non quæritur nisi delectatio animalis, vocantur ludicra, vel iocosa. Et ideo necesse est talibus interdum uti, quasi ad quamdam animæ quietem.

Et hoc est quod Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. VIII.) quod *in huius vitæ conversatione quædam requies cum ludo habetur*. Et ideo oportet interdum aliquibus talibus uti. Circa quæ tamen videntur tria esse præcipue cavenda. Quorum primum & principale est quod prædicta delectatio non quæratur in aliquibus operationibus, vel verbis turpibus, vel nocivis. Unde Tullius dicit in I. de offic. (in tit. *de scurrilit. & facet.*) quod *unum genus iocandi est illiberale, petulans, flagitiosum, obscœnum*. Aliud autem attendendum est, ne totaliter gravitas animæ resolvatur. Unde Ambrosius dicit in I. de officiis (cap. XX. circ. princ.) *Caveamus ne dum relaxare animum volumus, solvamus omnem harmoniam, quasi concentum quemdam bonorum operum*: & Tullius dicit in I. de off. (immediate ante cap. *de scurrilit.*) quod *sicut pueris non omnem ludendi licentiam damus, sed eam quæ ab honestis actionibus non sit aliena; sic in ipso ioco aliquod probi ingenii lumen eluceat*. Tertio autem attendendum est, sicut & in omnibus aliis humanis actionibus, ut congruat personæ, tempori, & loco, & secundum alias circumstantias debite ordinetur, ut scilicet sit *tempore, & homine dignus*, ut Tullius dicit ibidem (in tit. *de scurrilit.*) Huiusmodi autem secundum regulam rationis ordinantur. Habitus autem secundum rationem operans est virtus moralis.

Et ideo circa ludos potest esse aliqua virtus, quam Philosophus (loc. sup. cit.) *eutrapeliam* nominat: & dicitur aliquis eutrapelus a bona conversione, quia scilicet bene convertit aliqua dicta, vel facta in solatium; & inquantum per hanc virtutem homo refrenatur ab immoderantia ludorum, sub modestia continetur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, in cor. art.) iocosa debent congruere negotiis, & personis: unde & Tullius dicit in I. Rhetor. (seu de invent. inter princ. & med.) quod *quando auditores sunt defatigati, non est inutile ab aliqua re nova, aut ridicula oratorem incipere, si tamen rei dignitas non adimit iocandi facultatem*. Doctrina autem sacra maximis rebus intendit, secundum illud Proverb. VIII. 6. *Audite, quoniam de rebus magnis locutura sum*. Unde Ambrosius non excludit universaliter iocum a conversatione humana, sed a doctrina sacra: unde præmittit: *Licet interdum honesta ioca, ac suavia sint; tamen ab ecclesiastica abhorrent regula: quoniam quæ in Scripturis sanctis non reperimus, ea quemadmodum usurpare possumus?*

Ad secundum dicendum, quod verbum illud Chrysostomi est intelligendum de illis qui inordinate ludis utuntur, & præcipue eorum qui finem in delectatione ludi constituunt; sicut de quibusdam dicitur Sapientiæ XV. 12. *Aestimaverunt esse ludum vitam nostram*: contra quos dicit Tullius in I. de officiis (in tit. *Fontem esse modestiæ, ut appetitus obediat rationi*:) *Non ita generati a natura sumus, ut ad ludum, & iocum facti esse videamur, sed ad severitatem potius, & ad quædam studia graviora, atque maiora*.

Ad tertium dicendum, quod ipsæ operationes ludi secundum suam speciem non ordinantur ad aliquem finem; sed delectatio quæ in talibus actibus habetur, ordinatur ad aliquam animæ recreationem, & quietem: & secundum hoc, si fiat moderate, licet uti ludo. Unde Tullius dicit in I. de offic. (loc. cit.) *Ludo, & ioco uti quidem licet, sed sicut somno, & quietibus ceteris, tum cum gravibus, seriisque rebus satisfecerimus*.

A R-

ARTICULUS III. 806

Utrum in superfluitate ludi possit esse peccatum.

IV. Eth. lect. 16.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod in superfluitate ludi non possit esse peccatum. Illud enim quod excusat a peccato, non dicitur esse peccatum. Sed ludus quandoque excusat a peccato: multa enim, si serio fierent, gravia peccata essent, quæ quidem ioco facta vel nulla, vel levia sunt. Ergo videtur quod in superabundantia ludi non sit peccatum.

2. Præterea. Omnia alia vitia reducuntur ad septem vitia capitalia, ut Gregorius dicit XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) Sed superabundantia in ludis non videtur reduci ad aliquod capitalium vitiorum. Ergo videtur quod non sit peccatum.

3. Præterea. Maxime histriones in ludo videntur superabundare, qui totam suam vitam ordinant ad ludendum. Si ergo superabundantia ludi esset peccatum, tunc omnes histriones essent in statu peccati: peccarent etiam omnes qui eorum ministerio uterentur, vel qui eis aliqua largirentur, tamquam peccati fautores: quod videtur esse falsum: legitur enim in vitis Patrum, (Lib. II. cap. XVI. & Lib. VIII. cap. LXIII.) quod beato Paphnutio revelatum est quod quidam ioculator futurus erat sibi consors in vita futura.

Sed contra est quod super illud Proverb. XIV. *Risus dolore miscebitur, & extrema gaudii luctus occupat*, dicit Glossa (interl.) „luctus perpetuus." Sed in superfluitate ludi est inordinatus risus, & inordinatum gaudium. Ergo est ibi peccatum mortale, cui soli debetur luctus perpetuus.

Respondeo dicendum, quod in omni eo quod est dirigibile secundum rationem, superfluum dicitur quod regulam rationis excedit; diminutum autem dicitur aliquid, secundum quod deficit a regula rationis. Dictum est autem (art. præc.) quod ludicra, sive iocosa verba, vel facta sunt dirigibilia secundum rationem. Et ideo superfluum in ludo accipitur quod excedit regulam rationis: quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo ex ipsa specie actionum quæ assumuntur in ludum: quod quidem iocandi genus secundum Tullium (Lib. I. de offic. tit. *de scurrilit. & facet.*) dicitur esse *illiberale, petulans, flagitiosum, obscœnum*, quando scilicet utitur aliquis causa ludi turpibus verbis, vel factis, vel etiam his quæ vergunt in proximi nocumentum, quæ de se sunt peccata mortalia. Et sic patet quod excessus in ludo est peccatum mortale.

Alio autem modo potest esse excessus in ludo secundum defectum debitarum circumstantiarum; puta cum aliqui utuntur ludo vel temporibus, vel in locis indebitis, aut etiam præter convenientiam negotii, seu personæ. Et hoc quidem quandoque potest esse peccatum mortale propter vehementiam affectus ad ludum; cuius delectationem præponit aliquis dilectioni Dei; ita quod contra præceptum Dei, vel Ecclesiæ, talibus ludis uti non refugiat. Quandoque autem est peccatum veniale, puta si aliquis non tantum afficitur ad ludum quod propter hoc velit aliquid contra Deum committere.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua sunt peccata propter solam intentionem, quia scilicet in iniuriam alicuius fiunt: quam quidem intentionem excludit ludus, cuius intentio ad delectationem fertur, non ad iniuriam alicuius: & in talibus ludus excusat a peccato, vel peccatum diminuit. Quædam vero sunt quæ secundum suam speciem sunt peccata, sicut homicidium, fornicatio, & similia: & talia non excusantur per ludum; quinimmo ex his ludus redditur flagitiosus, & obscœnus.

Ad secundum dicendum, quod superfluitas in ludo pertinet ad ineptam lætitiam, quam Gregorius (loc. cit. in arg.) dicit esse filiam gulæ. Unde Exod. XXXII. 6. dicitur: *Sedit populus manducare, & bibere; & surrexerunt ludere.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) ludus est necessarius ad conversationem humanæ vitæ. Ad omnia autem quæ sunt utilia conversationi humanæ, deputari possunt aliqua officia licita. Et ideo etiam officium histrionum; quod ordinatur ad solatium hominibus exhibendum, non est secundum se illicitum: nec sunt in statu peccati; dummodo moderate ludo utantur, idest non utendo aliquibus illicitis verbis, vel factis ad ludum, & non adhibendo ludum negotiis, & temporibus indebitis. Et quamvis in rebus huma-

manis non utantur alio officio per comparationem ad alios homines; tamen per comparationem ad seipsos, & ad Deum, alias habent seriosas, & virtuosas operationes; puta dum orant, & suas passiones, & operationes componunt, & quandoque etiam pauperibus eleemosynas largiuntur. Unde illi qui moderate eis subveniunt, non peccant, sed iuste faciunt, mercedem ministerii eorum eis tribuendo. Si qui autem superflue sua in tales consumunt, vel etiam sustentant illos histriones qui illicitis ludis utuntur; peccant, quasi eos in peccato foventes. Unde Augustinus dicit super Ioannes (tract. c. ante med.) quod *donare res suas histrionibus, vitium est immane, non virtus*; nisi forte aliquis histrio esset in extrema necessitate, in qua esset ei subveniendum: dicit enim Ambrosius in Lib. de officiis (ut refertur cap. *Pasce* dist. lxxxvi.) *Pasce fame morientem: quisquis enim pascendo hominem servare poteris, si non paveris, occidisti*.

ARTICULUS IV. 807

Utrum in defectu ludi consistat aliquod peccatum.

IV. Eth. lect. 16.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod in defectu ludi non consistat aliquod peccatum]. Nullum enim peccatum indicitur pœnitenti. Sed Augustinus dicit (in Lib. de vera, & falsa pœnit. cap. xv. a med.) de pœnitente loquens: *Cohibeat se a ludis & a spectaculis sæculi qui perfectam consequi vult remissionis gratiam*. Ergo in defectu ludi non est aliquod peccatum.

2. Præterea. Nullum peccatum ponitur in commendatione Sanctorum. Sed in commendatione quorumdam ponitur quod a ludo abstinuerunt; dicitur enim Hierem. xv. 17. *Non sedi in concilio ludentium*: & Tob. III. 17. dicitur: *Numquam cum ludentibus miscui me, neque cum his qui in levitate ambulant, participem me præbui*. Ergo in defectu ludi non potest esse peccatum.

3. Præterea. Andronicus ponit austeritatem, quam inter virtutes numerat, esse habitum, secundum quem aliqui nec afferunt aliis delectationes collocutionum, nec ab his recipiunt. Sed hoc pertinet ad defectum ludi. Ergo defectus ludi magis pertinet ad virtutem quam ad vitium.

Sed contra est quod Philosophus in II. Ethic. (cap. VII.) & in IV. (cap. VIII.) ponit defectum in ludo esse vitiosum.

Respondeo dicendum, quod omne quod est contra rationem in rebus humanis, vitiosum est. Est autem contra rationem ut aliquis se aliis onerosum exhibeat, puta dum nihil delectabile exhibet, & etiam aliorum delectationes impedit. Unde Seneca dicit (Lib. de IV. virtutib. cap. *de continentia* ante med.) *Sic te geras sapienter, quod nullus te habeat tamquam asperum, nec contemnat quasi vilem*. Illi autem qui in ludo deficiunt, nec ipsi dicunt aliquod ridiculum, & dicentibus molesti sunt, quia scilicet moderatos aliorum ludos non recipiunt. Et ideo tales vitiosi sunt, & dicuntur *duri*, & *agrestes*, ut Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. VIII.)

Sed quia ludus est utilis propter quietem, & delectationem; delectatio autem, & quies non propter se quæruntur in humana vita, sed propter operationem, ut dicitur in X. Ethic. (cap. VI.) ideo *defectus ludi minus est vitiosus quam ludi superexcessus*. Unde Philosophus dicit in IX. Ethic. (cap. x. ante med.) quod *pauci amici propter delectationem sunt habendi, quia parum de delectatione sufficit ad vitam quasi pro condimento, sicut parum de sale sufficit in cibo*.

Ad primum ergo dicendum, quod quia pœnitentibus luctus indicitur pro peccatis, ideo interdicitur eis ludus. Nec hoc pertinet ad vitium defectus, quia hoc ipsum est secundum rationem quod in eis ludus diminuatur.

Ad secundum dicendum, quod Hieremias ibi loquitur secundum congruentiam temporis, cuius status magis luctum requirebat: unde subdit: *Solus sedebam, quoniam amaritudine replesti me*. Quod autem dicitur Tob. III. pertinet ad ludum superfluum: quod patet ex eo quod sequitur: *Neque cum his qui in levitate ambulant, participem me præbui*.

Ad tertium dicendum, quod austeritas, secundum quod est virtus, non excludit omnes delectationes, sed superfluas, & inordinatas: unde videtur pertinere ad affabilitatem, quam Philosophus (Lib. IV. Ethic. cap. VI.) *amicitiam* nominat, vel ad eutrapeliam, sive iucunditatem: & tamen nominat, & definit eam sic secundum convenientiam

ad

Digitized by Google

ad temperantiam, cuius est delectationes reprimere.

QUAESTIO CLXIX.

De modestia,

in duos articulos divisa.

DEinde considerandum est de modestia, secundum quod consistit in exteriori apparatu, & circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum circa exteriorem apparatum possit esse virtus, & vitium.

Secundo, utrum mulieres peccent mortaliter in superfluo ornatu.

ARTICULUS I. 808

Utrum circa exteriorem ornatum possit esse virtus, & vitium.

Inf. quæst. clxxxvii. *art.* 6. *cor. & quol.* x. *art.* 14. *& opusc.* lviii. *cap.* viii. *& Matth.* x. *& I. Ethic.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod circa exteriorem ornatum non possit esse virtus, & vitium. Exterior enim ornatus non inest nobis a natura: unde & secundum diversitatem temporum, & locorum variatur: unde Augustinus dicit in III. de doctrina christ. (cap. xii. ad fi.) quod *talares, & manicatas tunicas habere apud veteres Romanos flagitium erat; nunc autem honesto loco natis non eas habere flagitium est*. Sed, sicut Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. i.) naturaliter inest nobis aptitudo ad virtutes. Ergo circa huiusmodi non est virtus, & vitium.

2. Præterea. Si circa exteriorem cultum esset virtus, & vitium, oporteret quod superfluitas in talibus esset vitiosa, & etiam defectus vitiosus. Sed superfluitas in cultu exteriori non videtur esse vitiosa, quia etiam sacerdotes & ministri altaris in sacro ministerio pretiosissimis vestibus utuntur: similiter etiam defectus in talibus non videtur esse vitiosus, quia in laudem quorundam dicitur ad Heb. xi. 37. *Circuierunt in melotis, & in pellibus caprinis*. Non ergo videtur quod in talibus possit esse virtus, & vitium.

3. Præterea. Omnis virtus aut est theologica, aut moralis, aut intellectualis. Sed circa huiusmodi non consistit virtus intellectualis, quæ perficitur in aliqua cognitione veritatis: similiter etiam nec est ibi virtus theologica, quæ habet Deum pro obiecto: nec est etiam ibi aliqua virtutum moralium, quas Philosophus tangit (Lib. II. Ethic. cap. vii.) Ergo videtur quod circa huiusmodi cultum non possit esse virtus, & vitium.

Sed contra. Honestas ad virtutem pertinet. Sed in exteriori cultu consideratur quædam honestas: dicit enim Ambrosius in I. de offic. (cap. xix.) *Decor corporis non sit affectatus, sed naturalis, simplex, neglectus magis quam expetitus, non pretiosis, & albentibus adiutus vestimentis, sed communibus, ut honestati, vel necessitati nihil desit, nihil accedat nitori*. Ergo in exteriori cultu potest esse virtus, & vitium.

Respondeo dicendum, quod in ipsis rebus exterioribus, quibus homo utitur, non est aliquod vitium, sed ex parte hominis, qui immoderate utitur eis. Quæ quidem immoderantia potest esse dupliciter. Uno quidem modo per comparationem ad consuetudinem hominum cum quibus aliquis vivit: unde dicit Augustinus in III. Confess. (cap. viii. a princ.) *Quæ contra mores hominum sunt flagitia, pro morum diversitate vitanda sunt; ut pactum inter se civitatis, aut gentis consuetudine, vel lege firmatum nullius civis, aut peregrini libidine violetur: turpis est enim omnis pars universo suo non congruens*.

Alio modo potest esse immoderantia in usu talium rerum ex inordinato affectu utentis; ex quo quandoque contingit quod homo nimis libidinose talibus utatur, sive secundum consuetudinem eorum cum quibus vivit, sive præter eorum consuetudinem. Unde Augustinus dicit in III. de doctrina christ. (cap. xii. in fi.) *In usu rerum abesse oportet libidinem: quæ non solum ipsa eorum, inter quos vivit, consuetudine nequiter abutitur; sed etiam sæpe fines eius egressa, fœditatem suam, quæ inter claustra morum solemnium latitabat, flagitiosissima eruptione manifestat*.

Contingit autem ista inordinatio affectus tripliciter quantum ad superabundantiam. Uno modo per hoc quod aliquis ex superfluo cultu vestium hominum gloriam quærit, prout scilicet vestes, & alia huiusmodi pertinent ad quemdam ornatum. Unde Gregorius dicit in quadam homilia (xl. in Evang. inter princ. & med.) *Sunt nonnulli qui cultum subtilium, pretiosarumque vestium non putant esse peccatum: quod videlicet si culpa*

culpa non esset, nequaquam sermo Dei tam vigilanter exprimeret, quod dives qui torquebatur apud inferos, bysso, & purpura indutus fuisset. Nemo quippe vestimenta pretiosa, scilicet excedentia proprium statum, *nisi ad inanem gloriam quærit*. Alio modo secundum quod homo per superfluum cultum vestium quærit delicias, secundum quod vestis ordinatur ad corporis fomentum. Tertio secundum quod nimiam solicitudinem apponit ad exteriorem vestium cultum, etiamsi non sit aliqua inordinatio ex parte finis. Et secundum hoc Andronicus ponit tres virtutes circa exteriorem cultum: scilicet *humilitatem*, quæ excludit intentionem gloriæ, unde dicit, quod humilitas est habitus non superabundans in sumptibus, & præparationibus: & *per sufficientiam*, quæ excludit intentionem deliciarum, unde dicit, quod per se sufficientia est habitus contentus quibus oportet, & determinativa eorum quæ ad vivere conveniunt, secundum illud Apostoli I. ad Timoth. ult. 8. *Habentes alimenta, & quibus tegamur, his contenti simus*: & *simplicitatem*, quæ excludit superfluam solicitudinem talium, unde dicit, quod simplicitas est habitus contentus his quæ contingunt.

Ex parte autem defectus similiter potest esse duplex inordinatio per affectum. Uno quidem modo ex negligentia hominis, qui non adhibet studium, vel laborem ad hoc quod exteriori cultu utatur, secundum quod oportet. Unde Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. VII. a med.) quod ad hoc mollitiem pertinet quod aliquis trahat vestimentum per terram, ut non laboret elevando ipsum. Alio modo ex eo quod ipsum defectum exterioris cultus ad gloriam ordinat. Unde dicit Augustinus in Lib. II. de sermone Domini in monte (cap. XII. parum a princ.) *non in solo rerum corporearum nitore, atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus luctuosis esse posse iactantiam, & eo periculosiorem, quod sub nomine servitutis Dei decipit*. Et Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. VII. cir. fi.) quod *superabundatia, & inordinatus defectus ad iactantiam pertinet*.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ipse cultus exterior non sit a natura, tamen ad naturalem rationem pertinet ut exteriorem cultum moderetur: & secundum hoc nati sumus hanc virtutem suscipere, quæ exteriorem cultum moderatur.

Ad secundum dicendum, quod illi qui in dignitatibus constituuntur, vel etiam ministri altaris, pretiosioribus vestibus quam ceteri induuntur, non propter sui gloriam, sed ad significandam excellentiam sui ministerii, vel cultus divini: & ideo in eis non est vitiosum. Unde Augustinus dicit in III. de doctrina christ. (cap. XII. in princ.) *Quisquis sic utitur exterioribus rebus, ut metas consuetudinis bonorum, inter quos versatur, excedat, aut aliquid significat, aut flagitiosus est, dum scilicet propter delicias, aut ostentationem talibus utitur*. Similiter etiam ex parte defectus contingit esse peccatum. Non tamen semper qui vilioribus quam ceteri vestibus utitur, peccat. Si enim hoc facit propter iactantiam, vel superbiam, ut se ceteris præferat, vitium superstitionis est. Si autem hoc faciat propter macerationem carnis, vel humiliationem spiritus, ad virtutem temperantiæ pertinet. Unde Augustinus dicit in Lib. III. de doct. christ. (loc. cit.) *Quisquis restrictius rebus prætereuntibus utitur quam se habent mores eorum cum quibus vivit, aut temperatus, aut superstitiosus est*. Præcipue autem competit vilibus vestimentis uti his qui alios & verbo, & exemplo ad pœnitentiam hortantur; sicut fecerunt Prophetæ, de quibus Apostolus ibi loquitur. Unde quædam Glossa (ord. super illud, *Ipse autem Ioannes &c.*) dicit Matth. III. *Qui pœnitentiam prædicat, habitum pœnitentiæ prætendit*.

Ad tertium dicendum, quod huiusmodi exterior cultus indicium quoddam est conditionis humanæ: & ideo excessus, & defectus, & medium in talibus reduci possunt ad virtutem veritatis, quam Philosophus (loc. cit. in arg.) ponit circa facta, & dicta, quibus aliquid de statu hominis significatur.

ARTICULUS II. 809

Utrum ornaus mulierum sit sine peccato mortali.

Opusc. LVII. *cap.* VIII. *&. Isa.* III. *fin. & I. Cor.* VII. *lect.* 7.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod ornatus mulierum non sit sine peccato mortali. Omne enim quod est contra præceptum divinæ legis, est peccatum mortale. Sed ornatus mulierum est contra præceptum divinæ legis: dicitur enim I. Petr. III. 3. *Quarum*, scilicet

licet mulierum, *non sit extrinsecus capillatura, aut circumdatio auri, aut indumenti vestimentorum cultus*: ubi dicit Glossa Cypriani (ord. Lib. de habitu virg. cir. med.) „ Serico, & purpura indutae, Christum sincere induere non possunt: auro, & margaritis adornatae, & monilibus, ornamenta mentis, & corporis perdiderunt." Sed hoc non fit nisi per peccatum mortale. Ergo ornatus mulierum non potest esse sine peccato mortali.

2. Praeterea. Cyprianus dicit in Libro de habitu virginum (loc. cit.) *Non virgines tantum, aut viduas, sed & nuptas puto, & omnes omnino feminas admonendas, quod opus Dei, & facturam eius, & plasma adulterare nullo modo debeant, adhibito flavo colore, vel nigro pulvere, vel rubore, aut quolibet lineamenta nativa corrumpente medicamine*. Et postea subdit: *Manus Deo inferunt, quando illud quod ille formavit, reformare contendunt. Impugnatio est ista divini operis, praevaricatio est veritatis. Deum videre non poteris, quando oculi tibi non sunt, quos Deus fecit, sed quos diabolus infecit, de inimico tuo compta, cum illo pariter arsura*. Sed hoc non debetur nisi peccato mortali. Ergo ornatus mulieris non est sine peccato mortali.

3. Praeterea. Sicut non congruit mulieri quod veste virili utatur; ita etiam ei non competit quod inordinato ornatu utatur. Sed primum est peccatum: dicitur enim Deut. XXII. 5. *Non induatur mulier veste virili, nec vir veste muliebri*. Ergo etiam videtur quod superfluus ornatus mulierum sit peccatum mortale.

4. Sed contra est, quia secundum hoc videretur quod artifices huiusmodi ornamenta praeparantes mortaliter peccarent.

Respondeo dicendum, quod circa ornamenta mulierum sunt eadem attendenda quae supra (art. praec.) communiter dicta sunt circa exteriorem cultum; & insuper quoddam aliud speciale, quod scilicet muliebris cultus viros ad lasciviam provocat, secundum illud Proverb. VII. 10. *Ecce mulier occurrit illi ornatu meretricio praeparata ad decipiendas animas*.

Potest tamen mulier licite operam dare ad hoc quod viro suo placeat; ne per eius contemptum in adulterium labatur. Unde dicitur I. ad Corinth. VII. 34. quod *mulier quae nupta est, cogitat quae sunt mundi, quomodo placeat viro*. Et ideo si mulier coniugata ad hoc se ornet ut viro suo placeat, potest hoc facere absque peccato.

Illae autem mulieres quae viros non habent, nec volunt habere, vel sunt in statu non habendi, non possunt absque peccato appetere placere virorum aspectibus ad concupiscendum: quia hoc est dare eis incentivum peccandi. Et si quidem hac intentione se ornent, ut alios provocent ad concupiscentiam, mortaliter peccant; si autem ex quadam levitate, vel etiam ex quadam vanitate propter iactantiam quamdam, non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale. Et eadem ratio quantum ad hoc est de viris. Unde Augustinus dicit in epist. ad Possidium (CCXLV. al. LXXIII. paulo a princ.) *Nolo ut de ornamentis auri, vel vestis praeproperam habeas in prohibendo sententiam, nisi in eos qui neque coniugati sunt, neque coniugari cupientes, cogitare debent quomodo placeant Deo. Illi autem cogitant quae sunt mundi, quomodo placeant vel viri uxoribus, vel mulieres maritis: nisi quod capillos nudare feminas, quas etiam caput velare Apostolus iubet, nec maritatas decet*.

In quo tamen casu possent aliquae a peccato excusari, quando hoc non fieret ex aliqua vanitate, sed propter contrariam consuetudinem; quamvis talis consuetudo non sit laudabilis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Glossa (ordin.) ibidem dicit, *mulieres eorum qui in tribulatione erant, contemnebant viros; & ut aliis placerent, se pulchre ornabant*: quod fieri Apostolus prohibet. In quo etiam casu loquitur Cyprianus; non autem prohibet, mulieres coniugatas ornari, ut placeant viris, ne detur eis occasio peccandi cum aliis. Unde Apostolus I. ad Timoth. II. 9. dicit: *Mulieres in habitu ornato, cum verecundia, & sobrietate ornantes se, non in tortis crinibus, aut auro, aut margaritis, aut veste pretiosa*: per quod datur intelligi, quod sobrius, & moderatus ornatus non prohibetur mulieribus, sed superfluus, & inverecundus, & impudicus.

Ad secundum dicendum, quod mulierum fucatio, de qua Cyprianus loquitur, est quaedam species fictionis, quae non potest esse sine peccato. Unde Augustinus dicit in epist. ad Possidium (CCXLV. al. LXXIII. ante med.) *Fucari pigmentis, quo rubicundior, vel candidior appareat*, adul-

Digitized by Google

adulterina fallacia est: qua non dubito etiam ipsos maritos se nolle decipi, quibus solis, scilicet maritis, *permittendae sunt feminae ornari secundum veniam, non secundum imperium*. Non semper tamen talis fucatio est cum peccato mortali, sed solum quando fit propter lasciviam, vel in Dei contemptum: in quibus casibus loquitur Cyprianus. Sciendum tamen, quod aliud est fingere pulchitudinem non habitam, & aliud occultare turpitudinem ex aliqua causa provenientem, puta aegritudine, vel aliquo huiusmodi: hoc enim est licitum: quia secundum Apostolum I. ad Corinth. XII. 23. *quae putamus ignobiliora membra corporis esse, his honorem abundantiorem circumdamus*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec.) cultus exterior debet competere conditioni personae secundum communem consuetudinem. Et ideo de se vitiosum est quod mulier utatur veste virili, aut converso: & praecipue quia hoc potest esse causa lasciviae: & specialiter prohibetur in lege (Deut. XXII.) quia Gentiles tali mutatione habitus utebantur ad idololatriae superstitionem. Potest tamen quandoque hoc fieri sine peccato propter aliquam necessitatem, vel causa se occultandi ab hostibus, vel propter defectum alterius vestimenti, vel propter aliquid aliud huiusmodi.

Ad quartum dicendum, quod si qua ars est ad faciendum aliqua opera, quibus homines uti non possunt absque peccato, per consequens artifices talia faciendo peccarent, utpote praebentes directe aliis occasionem peccandi; puta si quis fabricaret idola, vel aliqua ad cultum idololatriae pertinentia. Si qua vero ars sit, cuius operibus homines possunt bene, & male uti (sicut gladii, sagittae, & alia huiusmodi) usus talium artium non est peccatum: & hae solae artes sunt dicendae. Unde Chrysostomus dicit super Matth. (hom. l. a med.) *Eas solum artes oportet vocare quae necessariorum, & eorum quae continent vitam nostram, sunt tributivae, & constrictivae*. Si tamen operibus alicuius artis ut pluries aliqui male utantur, quamvis de se non sint illicitae, sunt tamen per officium Principis a civitate extirpandae secundum documenta Platonis. Quia ergo mulieres licite se possunt ornare, vel ut conservent decentiam sui status, vel etiam aliquid superaddere, ut placeant viris, consequens est quod artifices talium ornamentorum non peccant in usu talis artis, nisi forte inveniendo aliqua superflua, & curiosa. Unde Chrysostomus dicit super Matthaeum (loc. cit.) quod *etiam ab arte calceorum, & textorum multa abscindere oportet: etenim ad luxuriam deduxerunt, (a) necessitatem eius corrumpentes, artem arti male commiscentes*.

QUAESTIO CLXX.

De praeceptis temperantiae,
in duos articulos divisa.

POstea considerandum est de praeceptis temperantiae.

Et primo de praeceptis ipsius temperantiae.

Secundo de praeceptis partium eius.

ARTICULUS I. 810

Utrum praecepta temperantiae convenienter in lege divina tradantur.

1. 2. *quaest.* c. *art.* XI. *ad* 3.

AD primum sic proceditur. Videtur quod praecepta temperantiae inconvenienter in lege divina tradantur. Fortitudo enim est potior virtus quam temperantia, ut supra dictum est (quaest. CXLI. art. 8. & 1. 2. quaest. LXVI. art. 4.) Sed nullum praeceptum fortitudinis ponitur inter praecepta Decalogi, quae sunt potiora legis praecepta. Ergo inconvenienter inter praecepta Decalogi ponitur prohibitio adulterii, quod contrariatur temperantiae, ut ex supradictis patet (quaest. CLIV. art. 8.)

2. Praeterea. Temperantia non est solum circa venerea, sed etiam circa delectationem ciborum, & potuum. Sed inter praecepta Decalogi non prohibetur aliquod vitium pertinens ad delectationem ciborum, & potuum, neque etiam pertinens ad aliquam aliam speciem luxuriae. Ergo neque etiam debet poni aliquod praeceptum prohibens adulterium, quod pertinet ad delectationem venereorum.

3. Praeterea. Principalius est in intencione legislatoris inducere ad virtutes quam vitia prohibere: ad hoc enim vitia

(a) *Ita cum pluribus codicibus, & edit. veteribus edit. P. tav. Nicolaius*: necessitate superata curiositatem artibus male commiscentes.

Digitized by Google

tia prohibentur ut virtutum impedimenta tollantur. Sed præcepta Decalogi sunt principaliora in lege divina. Ergo inter præcepta Decalogi magis debuit poni præceptum aliquod affirmativum directe inducens ad virtutem temperantiæ, quam præceptum negativum prohibens adulterium, quod ei directe opponitur.

In contrarium est auctoritas Scripturæ (Exod. xx.)

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit I. ad Timoth. 1. 5. *finis præcepti caritas est*: ad quam duobus præceptis inducimur pertinentibus ad dilectionem Dei, & proximi. Et ideo illa præcepta in Decalogo ponuntur quæ directius ordinantur ad dilectionem Dei, & proximi.

Inter vitia autem temperantiæ opposita, maxime dilectioni proximi videtur opponi adulterium, per quod aliquis usurpat sibi rem alienam, abutendo scilicet uxore proximi. Et ideo inter præcepta Decalogi præcipue prohibetur adulterium, non solum secundum quod opere exercetur, sed etiam secundum quod corde concupiscitur.

Ad primum ergo dicendum, quod inter species vitiorum quæ opponuntur fortitudini, nulla est quæ ita directe contrarietur dilectioni proximi, sicut adulterium, quod est species luxuriæ, quæ temperantiæ contrariatur: & tamen vitium audaciæ, quod opponitur fortitudini, quandoque solet esse causa homicidii, quod inter præcepta Decalogi prohibetur: dicitur enim Eccli. VIII. 18. *Cum audace non eas in via, ne forte gravet mala sua in te*.

Ad secundum dicendum, quod gula non directe opponitur dilectioni proximi, sicut adulterium, neque etiam aliqua alia species luxuriæ. Non enim tanta fit iniuria patri per stuprum virginis, quæ non est eius connubio deputata, quanta fit iniuria viro per adulterium uxoris, cuius corporis potestatem ipse habet, non uxor.

Ad tertium dicendum, quod præcepta Decalogi, ut supra dictum est (quæst. CXXII. art. 1.) sunt quædam universalia divinæ legis principia: unde oportet ea esse communia. Non poterant autem aliqua præcepta communia affirmativa de temperantia dari, quia usus eius variatur secundum diversa tempora, sicut Augustinus dicit in Libro de bono coniugali (cap. XV.) & secundum diversas hominum leges, & consuetudines.

ARTICULUS II. 811

Utrum convenienter tradantur, in divina lege præcepta de virtutibus annexis temperantiæ.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter tradantur in divina lege præcepta de virtutibus annexis temperantiæ. Præcepta enim Decalogi, ut dictum est (art. præc. ad 3.) sunt quædam universalia principia totius legis divinæ. Sed *superbia est initium omnis peccati*, ut dicitur Eccli. x. 15. Ergo inter præcepta Decalogi debuit aliquod poni prohibitivum superbiæ.

2. Præterea. Illa præcepta maxime debent in Decalogo poni per quæ homines maxime inclinantur ad legis impletionem: quia ista videntur principalia. Sed per humilitatem, per quam homo Deo subiicitur, maxime videtur homo disponi ad observantiam divinæ legis: unde obedientia inter gradus humilitatis computatur, ut supra habitum est (quæst. CLXI. art. 6.) & idem etiam videtur esse dicendum de mansuetudine, per quam fit ut homo divinæ Scripturæ non contradicat, ut Augustinus dicit in II. de doctr. christ. (cap. VII. cir. princ.) Ergo videtur quod de humilitate, & mansuetudine aliqua præcepta in Decalogo poni debuerint.

3. Præterea. Dictum est (art. præc.) quod adulterium in Decalogo prohibetur, quia contrariatur dilectioni proximi. Sed etiam inordinatio exteriorum motuum, quæ contrariatur modestiæ, dilectioni proximi opponitur: unde Augustinus dicit in Regula (epist. CCXII. al. CIX. cir. med.) *In omnibus motibus vestris nihil fiat quod cuiusquam offendat aspectum*. Ergo videtur quod etiam huiusmodi inordinatio debuit prohiberi per aliquod præceptum Decalogi.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum, quod virtutes temperantiæ annexæ dupliciter considerari possunt: uno modo secundum se; alio modo secundum suos effectus. Secundum se quidem non habent directam habitudinem ad dilectionem Dei, vel proximi; sed magis respiciunt quamdam moderationem eorum quæ ad ipsum hominem pertinent.

Quantum autem ad effectus suos, possunt respicere dilectionem Dei, vel proximi:

ximi: & secundum hoc aliqua præcepta in Decalogo ponuntur pertinentia ad prohibendum effectus vitiorum oppositorum temperantiæ partibus: sicut ex ira, quæ opponitur mansuetudini, procedit interdum aliquis ad homicidium (quod in Decalogo prohibetur) aut ad subtrahendum debitum honorem parentibus; quod etiam potest ex superbia provenire, ex qua etiam multi transgrediuntur præcepta primæ tabulæ.

Ad primum ergo dicendum, quod superbia est initium peccati, sed latens in corde; cuius etiam inordinatio non perpenditur communiter ab omnibus. Unde eius prohibitio non debuit poni inter præcepta Decalogi, quæ sunt prima principia per se nota.

Ad secundum dicendum, quod præcepta quæ per se inducunt ad observantiam legis, præsupponunt iam legem: unde non possunt esse prima legis præcepta, ut in Decalogo ponantur.

Ad tertium dicendum, quod inordinatio exteriorum motuum non pertinet ad offensam proximi secundum ipsam speciem actus, sicut homicidium, adulterium, & furtum, quæ in Decalogo prohibentur; sed solum secundum quod sunt signa interioris inordinationis, ut supra dictum est (quæst. CLXVIII. art. I. ad I.)

QUAESTIO CLXXI.

De prophetia,

in sex articulos divisa.

POstquam dictum est de singulis virtutibus, & vitiis, quæ pertinent ad omnium hominum conditiones, & status, nunc considerandum est de his quæ specialiter ad aliquos homines pertinent. Invenitur autem differentia inter homines secundum ea quæ ad habitus, & actus animæ rationalis pertinent, tripliciter. Uno quidem modo secundum diversas gratias gratis datas: quia, ut dicitur I. ad Corinth. XII. *divisiones gratiarum sunt*: & *alii datur per spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ &c.* Alia vero differentia est secundum diversas vitas, activam scilicet, & contemplativam, quæ accipiuntur secundum diversa operationum studia: unde & ibidem dicitur, quod *divisiones operationum sunt*. Aliud enim est studium operationis in Martha, quæ *solicita erat, & laborabat circa frequens ministerium*; quod pertinet ad vitam activam: aliud autem est in Maria, quæ *sedens secus pedes Domini audiebat verbum illius*; quod pertinet ad contemplativam, ut habetur Lucæ X. Tertio modo secundum diversitatem officiorum, & statuum, prout dicitur ad Ephes. IV. II. *Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem Pastores, & Doctores*: quod pertinet ad diversa ministeria, de quibus dicitur I. ad Corinth. XII. 5. *Divisiones ministrationum sunt*. Est autem attendendum circa gratias gratis datas, de quibus occurrit consideratio prima, quod quædam earum pertinent ad cognitionem, quædam vero ad locutionem, quædam vero ad operationem. Omnia vero quæ ad cognitionem pertinet, sub prophetia comprehendi possunt. Nam prophetica revelatio se extendit non solum ad futuros hominum eventus, sed etiam ad res divinas, & quantum ad ea quæ proponuntur omnibus credenda, quæ pertinent ad fidem, & quantum ad altiora mysteria, quæ sunt perfectorum, quæ pertinent ad sapientiam. Est etiam prophetica revelatio de his quæ pertinent ad spirituales substantias, a quibus vel ad bonum, vel ad malum inducimur; quod pertinet ad discretionem spirituum. Extendit etiam se ad directionem humanorum actuum; quod pertinet ad scientiam, ut infra patebit (quæst. CLXXVII.) Et ideo primo occurrit considerandum de prophetia, & de raptu, qui est quidam prophetiæ gradus.

De prophetia autem quadruplex consideratio occurrit: quarum prima est de essentia eius; secunda de causa ipsius; tertia de modo propheticæ cognitionis; quarta de divisione prophetiæ.

Circa primum quæruntur sex.

Primo, utrum prophetia pertineat ad cognitionem.

Secundo, utrum sit habitus.

Tertio, utrum sit solum futurorum contingentium.

Quarto, utrum Propheta cognoscat omnia prophetabilia.

Quinto, utrum Propheta discernat ea quæ divinitus percipit, ab eis quæ proprio spiritu videt.

Sexto, utrum prophetiæ possit subesse falsum.

Digitized by Google

ARTICULUS I. 811

Utrum prophetia pertineat ad cognitionem.

Inf. art. 2. *cor. & III. P. quæst.* VII. *art.* 8. *& ver. quæst.* XII. *ar.* 1 *& Isaiæ* 1. *princ. & I. Cor.* XIV. *princ. & Heb.* XI. *lect.* 7.

AD primum sic proceditur. Videtur quod prophetia non pertineat ad cognitionem. Dicitur enim Eccli. XLVIII. 14. quod *corpus Elisæi mortuum prophetavit*: & infra cap. XLIX. 18. dicitur de Ioseph, quod *ossa ipsius visitata sunt, & post mortem prophetaverunt*. Sed in corpore, vel in ossibus post mortem non remanet aliqua cognitio. Ergo prophetia non pertinet ad cognitionem.

2. Præterea. I. ad Cor. XIV. 3. dicitur: *Qui prophetat, hominibus loquitur ad ædificationem*. Sed locutio est effectus cognitionis, non est autem ipsa cognitio. Ergo videtur quod prophetia non pertineat ad cognitionem.

3. Præterea. Omnis cognoscitiva perfectio excludit stultitiam, & insaniam. Sed hæc simul possunt esse cum prophetia: dicitur enim Oseæ IX. 7. *Scitote Israel stultum prophetam*, (a) *insanum*. Ergo prophetia non est cognoscitiva perfectio.

4. Præterea. Sicut revelatio pertinet ad intellectum, ita inspiratio videtur pertinere ad affectum, eo quod importat motionem quamdam. Sed prophetia dicitur esse *inspiratio*, vel *revelatio*, secundum Cassiodorum (in prolog. super Psal. cap. 1.) Ergo videtur quod prophetia non magis pertineat ad intellectum quam ad affectum.

Sed contra est quod dicitur I. Reg. IX. 9. *Qui enim Propheta dicitur hodie, olim vocabatur Videns*. Sed visio pertinet ad cognitionem. Ergo prophetia ad cognitionem pertinet.

Respondeo dicendum, quod prophetia primo & principaliter consistit in cognitione, quia videlicet Prophetæ cognoscunt ea quæ sunt procul, & remota ab hominum cognitione. Unde possunt dici Prophetæ a πρὸ *pro*, quod est procul, & φάνος *phanos*, quod est apparitio, quia scilicet eis aliqua quæ sunt procul, apparent. Et propter hoc, ut Isidorus dicit in Lib. VII. Etymolog. (cap. VIII.) *in veteri testamento appellabantur Videntes, quia videbant ea quæ ceteri non videbant, & prospiciebant quæ in mysterio abscondita erant*. Unde & Gentilitas eos appellabat *Vates* a vi mentis.

Sed quia, ut dicitur I. ad Cor. XII. 7. *unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*: & infra cap. XIV. 12. dicitur: *Ad ædificationem Ecclesiæ quærite ut abundetis*: inde est quod prophetia secundario consistit in locutione, prout Prophetæ ea quæ divinitus edocti cognoscunt, ad ædificationem aliorum annuntiant, secundum illud Isaiæ XXI. 10. *Quæ audivi a Domino exercituum, Deo Israel, annuntiavi vobis*. Et secundum hoc, ut Isidorus dicit in Lib. VII. Etymolog. (cap. VIII.) possunt dici *Prophetæ* quasi *Præfatores*, eo quod *porro fantur*, idest a remotis fantur, & de futuris vera prædicunt.

Ea autem quæ supra humanam cognitionem divinitus revelantur, non possunt confirmari ratione humana, (b) quam excedunt secundum operationem virtutis divinæ, secundum illud Marci ult. 20. *Prædicaverunt ubique, Domino cooperante, & sermonem confirmante sequentibus signis*. Unde tertio ad prophetiam pertinet operatio miraculorum, quasi confirmatio quædam propheticæ annuntiationis. Unde dicitur Deuteron. ult. 10. *Non surrexit Propheta ultra in Israel, sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem in omnibus signis, atque portentis*.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de prophetia quantum ad hoc tertium, quod assumitur ut prophetiæ argumentum.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus ibi loquitur quantum ad propheticam enuntiationem.

Ad tertium dicendum, quod illi qui dicuntur prophetæ insani, & stulti, non sunt veri Prophetæ, sed falsi: de quibus dicitur Hieremiæ XXIII. 16. *Nolite audire verba prophetarum, qui prophetant vobis, & decipiunt vos: visionem cordis sui loquuntur, non de ore Domini*: & Ezech. XIII. 3. *Hæc dicit Dominus: Væ prophetis insipientibus, qui sequuntur spiritum suum, & nihil vident*.

Ad quartum dicendum, quod in prophe-

(a) *Vulgata* insanum virum spiritualem. (b) *Ita cum mss. vetustiores edit. Garcia primus hanc lectionem invexit* quam excedunt, sed secundum operationem &c. *quem passim sequuntur edit. posteriores. Theologi* sed operatione virtutis divinæ.

phetia requiritur quod intentio mentis elevetur ad percipienda divina. Unde dicitur Ezech. II. I. *Fili hominis, sta super pedes tuos, & loquar tecum*. Hæc autem elevatio intentionis fit Spiritu sancto movente: unde ibidem subditur: *Et ingressus est in me spiritus, & statuit me super pedes meos*. Postquam autem intentio mentis elevata est ad superna, percipit divina. Unde subditur ibidem: *Et audivi loquentem ad me*. Sic igitur ad prophetiam requiritur inspiratio quantum ad mentis elevationem, secundum illud Iob XXXII. 8. *Inspiratio omnipotentis dat intelligentiam*; revelatio autem quantum ad ipsam perceptionem divinorum: in quo perficitur prophetia, & per ipsam removetur obscuritatis, & ignorantiæ velamen, secundum illud Iob XII. 22. *Qui revelat profunda de tenebris*.

ARTICULUS II. 813

Utrum prophetia sit habitus.

I. 2. *quæst.* LXVIII. *art.* 3. *ad* 3. *&* III. *cont. cap.* CLIV. *fin. & ver. quæst.* XII. *art.* I. *per tot. & art.* 13. *ad* 3. *& pot. quæst.* VI. *art.* 4. *fin. & quot.* XII. *art.* 27. *ad.* I.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod prophetia sit habitus. Quia, ut dicitur in II. Ethic. (cap. V.) *tria sunt in anima, potentia, passio, & habitus*. Sed prophetia non est potentia, quia sic inesset omnibus hominibus, quibus potentiæ animæ sunt communes: similiter etiam non est passio, quia passiones pertinent ad vim appetitivam, ut supra habitum est (I. 2. quæst. XXII. art. 2.) prophetia autem pertinet principaliter ad cognitionem, ut dictum est (art. præc.) Ergo prophetia est habitus.

2. Præterea. Omnis perfectio animæ, quæ non semper est in actu, est habitus. Sed prophetia est quædam animæ perfectio, non autem semper est in actu; alioquin non diceretur dormiens Propheta. Ergo videtur quod prophetia sit habitus.

3. Præterea. Prophetia computatur inter gratias gratis datas. Sed gratia est habituale quoddam in anima, ut supra habitum est (I. 2. quæst. CX. art. 2.) Ergo prophetia est habitus.

Sed contra. *Habitus est quo quis agit cum voluerit*, ut dicit Commentator in III. de Anima (comment. XVIII.) Sed aliquis non potest uti prophetia, cum voluerit; sicut patet IV. Reg. III. de Helisæo, *quem cum Iosaphat de futuris requireret, & prophetiæ spiritus ei deesset, psaltem fecit applicari, ut prophetiæ ad hunc spiritus per laudem psalmodiæ descenderet, atque eius animum de venturis repleret*, ut Gregorius dicit super Ezech. (hom. I. inter med. & fin.) Ergo prophetia non est habitus.

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit ad Ephes. V. 13. *omne quod manifestatur, lumen est*: quia videlicet sicut manifestatio corporalis visionis fit per lumen corporale; ita etiam manifestatio visionis intellectualis fit per lumen intellectuale. Oportet ergo quod manifestatio proportionetur lumini, per quod fit, sicut effectus proportionatur suæ causæ. Cum ergo prophetia pertineat ad cognitionem, quæ supra naturalem rationem existit, ut dictum est (art. præc.) consequens est quod ad prophetiam requiratur quoddam lumen intellectuale excedens lumen naturalis rationis. Unde Micheæ VII. 8. *Cum sedero in tenebris, Dominus lux mea est*.

Lumen autem dupliciter alicui inesse potest: uno modo per modum formæ permanentis, sicut lumen corporale est in Sole, & in igne; alio modo per modum cuiusdam passionis, sive impressionis transeuntis; sicut lumen est in aere. Lumen autem propheticum non inest intellectui Prophetæ per modum formæ permanentis: alias oporteret quod semper Prophetæ adesset facultas prophetandi: quod patet esse falsum. Dicit enim Gregorius super Ezechielem (hom. I. inter med. & fin.) *Aliquando prophetiæ spiritus deest Prophetis, nec semper eorum mentibus præsto est, quatenus cum hunc non habent, se hunc cognoscant ex dono habere, cum habent*. Unde Helisæus dixit de muliere Sunamite IV. Reg. IV. 27. *Anima eius in amaritudine est, & Dominus celavit a me, & non indicavit mihi*.

Et huius ratio est, quia lumen intellectuale in aliquo existens per modum formæ permanentis, & perfectæ, perficit intellectum principaliter ad cognoscendum principium illorum quæ per illud lumen manifestantur: sicut per lumen intellectus agentis præcipue intellectus cognoscit prima principia omnium illorum quæ naturaliter cognoscuntur. Prin-

Digitized by Google

cipium autem eorum quæ ad supernaturalem cognitionem pertinent, quæ per prophetiam manifestantur, est ipse Deus, qui per essentiam a Prophetis non videtur; videtur autem a beatis in patria, in quibus huiusmodi lumen inest per modum cuiusdam formæ permanentis, & perfectæ, secundum illud Psal. XXXV. 10. *In lumine tuo videbimus lumen*.

Relinquitur ergo quod lumen propheticum insit animæ Prophetæ per modum cuiusdam passionis, vel impressionis transeuntis: & hoc significatur Exodi XXXIII. 22. *Cumque transibit gloria mea, ponam te in foramine petræ &c.* & III. Reg. XIX. 11. dicitur ad Heliam: *Egredere, & sta in monte coram Domino: & ecce Dominus transit &c.* Et inde est quod sicut aer semper indiget nova illuminatione, ita etiam mens Prophetæ semper indiget nova revelatione; sicut discipulus, qui nondum est adeptus principia artis, indiget ut de singulis instruatur. Unde & Isaiæ l. 4. dicitur: *Mane erigit mihi aurem, ut audiam quasi magistrum*. Et hoc etiam ipse modus loquendi prophetiam designat, secundum quod dicitur, quod *locutus est Dominus* ad talem, vel talem Prophetam; aut quod *factum est verbum Domini*, sive *manus Domini super eum*. Habitus autem est forma permanens. Unde manifestum est quod prophetia, proprie loquendo, non est habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod illa divisio Philosophi non comprehendit absolute omnia quæ sunt in anima, sed ea quæ possunt esse principia moralium actuum: qui quandoque fiunt ex passione, quandoque autem ex habitu, quandoque autem ex potentia nuda, ut patet in his qui ex iudicio rationis aliquid operantur, antequam habeant habitum. Potest autem prophetia ad passionem reduci, si tamen nomen passionis pro qualibet receptione accipiatur, prout Philosophus dicit in III. de Anima (tex. 12.) quod *intelligere pati quoddam est*. Sicut enim in cognitione naturali intellectus possibilis patitur ex lumine intellectus agentis; ita etiam in cognitione prophetica intellectus humanus patitur ex illustratione divini luminis.

Ad secundum dicendum, quod sicut in rebus corporalibus, abeunte passione, remanet quædam habilitas ad hoc quod iterum patiantur, sicut lignum semel inflammatum facilius iterum inflammatur; ita etiam in intellectu Prophetæ, cessante actuali illustratione, remanet quædam habilitas ad hoc quod facilius iterato illustretur: sicut etiam mens semel ad devotionem excitata, facilius postmodum ad devotionem pristinam revocatur. Propter quod Augustinus in Libro de orando Deum (epist. CXXX. al. CXXI. cap. IX. cir. med.) dicit, esse necessarias crebras orationes, *ne concepta devotio totaliter extinguatur*.

Potest tamen dici, quod aliquis dicitur Propheta, etiam cessante actuali prophetica illustratione, ex deputatione divina, secundum illud Hieremiæ 1. 5. *Et Prophetam in gentibus dedi te*.

Ad tertium dicendum, quod omne donum gratiæ hominem elevat ad aliquid quod est supra naturam humanam: quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo quantum ad substantiam actus, sicut miracula facere, & cognoscere occulta, & incerta divinæ sapientiæ: & ad hos actus non datur homini donum gratiæ habituale. Alio modo est aliquid supra naturam humanam quantum ad modum actus, non autem quantum ad substantiam ipsius; sicut diligere Deum, & cognoscere eum in speculo creaturarum: & ad hoc datur donum gratiæ habituale.

ARTICULUS III. 814

Utrum prophetia sit solum futurorum contingentium.

Inf. quæst. CLXXII. *art.* 1. *corp. fin. & ad* 4. *& veri. quæst.* XII. *art.* 2. *& Is.* 1. *princ. & Rom.* XII. *lect.* 2.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod prophetia sit solum futurorum contingentium. Dicit enim Cassiodorus (in prol. super Ps. cap. 1.) quod *prophetia est inspiratio, vel revelatio divina, rerum eventus immobili veritate denuntians*. Sed eventus pertinet ad contingentia futura. Ergo de solis contingentibus futuris fit revelatio prophetica.

2. Præterea. Gratia prophetiæ dividitur contra sapientiam, & fidem, quæ sunt de divinis, & discretionem spirituum, quæ est de spiritibus creatis, & scientiam quæ est de rebus humanis, ut patet I. ad Cor. XII. Habitus autem, & actus distinguuntur secundum obiecta, ut patet per ea quæ supra dicta sunt (1. 2. quæst. LIV. art. 2.) Ergo videtur quod de nullo pertinente ad aliquod horum sit

sit prophetia. Relinquitur ergo quod sit solum de futuris contingentibus.

5. Praeterea. Diversitas obiecti causat diversitatem speciei, ut ex supradictis patet (1. 2. quaest. LIV. art. 2.) Si ergo prophetia quaedam sit de futuris contingentibus, quaedam autem de quibusdam aliis rebus, videtur sequi quod non sit eadem species prophetiae.

Sed contra est quod Gregorius dicit super Ezech. (hom. 1. cir. princ.) quod „ prophetia quaedam est de futuro; sicut „ id quod dicitur (Isaiae VII.) *Ecce virgo concipiet, & pariet filium*: quaedam „ de praeterito; sicut id quod dicitur „ (Gen. I.) *In principio creavit Deus caelum, & terram*: quaedam de praesenti; „ sicut id quod dicitur (I. ad Cor. XIV.) „ *Si omnes prophetent, intret autem quis infidelis, occulta cordis eius manifesta fiunt*. " Non ergo est prophetia solum de contingentibus futuris.

Respondeo dicendum, quod manifestatio, quae fit per aliquod lumen, ad omnia illa se extendere potest quae illi lumini subiiciuntur; sicut visio corporalis se extendit ad omnes colores, & cognitio naturalis animae se extendit ad omnia illa quae subduntur lumini intellectus agentis. Cognitio autem prophetica est per lumen divinum, quo possunt omnia cognosci tam divina, quam humana, tam spiritualia, quam corporalia: & ideo revelatio prophetica ad omnia huiusmodi se extendit; sicut de his quae pertinent ad Dei excellentiam, (a) & Angelorum, spirituum ministerio revelatio prophetica facta est Isaiae cap. VI. 1. ubi dicitur: *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum, & elevatum*. (b) Cuius etiam prophetia continet ea quae pertinent ad corpora naturalia, secundum illud Isaiae XL. 12. *Quis mensus est pugillo aquas? &c.* Continet etiam ea quae ad mores hominum pertinent, secundum illud Isaiae LVIII. 7. *Frange esurienti panem tuum &c.* Continet etiam ea quae pertinent ad futuros eventus, secundum illud Isaiae XLVII. 9. *Venient tibi duo in die una subito, sterilitas, & viduitas*.

Considerandum tamen est, quod quia prophetia est de his quae procul a nostra cognitione sunt, tanto aliqua magis proprie ad prophetiam pertinent, quanto longius ab humana cognitione existunt. Horum autem est triplex gradus. Quorum unus est eorum quae sunt procul a cognitione huius hominis sive secundum sensum, sive secundum intellectum, non autem a cognitione omnium hominum; sicut sensu cognoscit aliquis homo quae sunt sibi praesentia secundum locum; quae tamen alius humano sensu, utpote sibi absentia, non cognoscit. Et sic Helisaeus prophetice cognovit quae Giezi discipulus eius in absentia fecerat, ut habetur IV. Reg. V. & similiter cogitationes cordis unius alteri prophetice manifestantur, ut dicitur I. ad Cor. XIV. & per hunc modum etiam ea quae unus scit demonstrative, alii possunt prophetice revelari. Secundus autem gradus est eorum quae excedunt universaliter cognitionem omnium hominum, non quia secundum se non sint cognoscibilia, sed propter defectum cognitionis humanae; sicut mysterium Trinitatis, quod revelatum est per Seraphim dicentia, *Sanctus, Sanctus, Sanctus &c.* ut habetur Isaiae VI. Ultimus autem gradus est eorum quae sunt procul ab omnium hominum cognitione, quia in seipsis non sunt cognoscibilia; ut contingentia futura, quorum veritas non est determinata. Et quia quod est universaliter, & secundum se, potius est eo quod est particulariter, & per aliud; ideo ad prophetiam propriissime pertinet revelatio eventuum futurorum: unde & nomen prophetiae sumi videtur. Unde Gregorius dicit super Ezech. (hom. 1. in princ.) *Et cum ideo prophetia dicta sit, quod futura praedicat, quando de praeterito, vel praesenti loquitur, rationem sui nominis amittit*.

Ad primum ergo dicendum, quod prophetia ibi definitur secundum id quod proprie significatur nomine prophetiae: & per hunc etiam modum prophetia dividitur contra alias gratias gratis datas.

Unde patet responsio ad secundum. Quamvis possit dici, quod omnia quae sub prophetia cadunt, conveniunt in hac ratione quod non sunt ab homine cognoscibilia nisi per revelationem divinam; ea vero quae pertinent ad sapientiam, & scientiam, & interpretationem sermonum, possunt naturali ratione ab homine cognosci; sed altiori modo manifestantur per illustrationem di-

(a) *Ita cum mss. edit. Rom. aliaque veteres. Recentiores Garciam sequuntur sic legentem:* & Angelorum spirituum ministeria revelatio &c. (b) *Ita cum mss. Tarrac. veteres edit. Cod. Alcan.* hius. *Theologi, & posteriores edit.* Quin.

divini luminis. Fides autem etsi sit de invisibilibus homini, tamen ad ipsam non pertinet eorum cognitio quæ creduntur, sed quod homo per certitudinem assentiat his quæ sunt ab aliis cognita.

Ad tertium dicendum, quod formale in cognitione prophetica est lumen divinum, a cuius unitate prophetia habet unitatem speciei; licet sint diversa, quæ per divinum lumen prophetice manifestantur.

ARTICULUS IV. 815

Utrum Propheta per divinam revelationem cognoscat omnia quæ possunt prophetice cognosci.

Ver. quæst. XII. *art.* I. *ad* 5. *& Rom.*XV. *lect.* 3. *in princ.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Propheta per divinam revelationem cognoscat omnia quæ possunt prophetice cognosci. Dicitur enim Amos III. 7. *Non faciet Dominus Deus verbum, nisi revelaverit secretum suum ad servos suos Prophetas.* Sed omnia quæ prophetice revelantur, sunt verba divinitus facta. Nihil ergo eorum est quod non reveletur Prophetæ.

2. Præterea. *Dei perfecta sunt opera*, ut dicitur Deuter. XXXII. 4. Sed prophetia est divina revelatio, ut dictum est (art. præc.) Ergo est perfecta: quod non esset, nisi perfecte omnia prophetabilia prophetice revelarentur: quia *perfectum est cui nihil deest*, ut dicitur in III. Physic. (tex.63.) Ergo Prophetæ omnia prophetabilia revelantur.

3. Præterea. Lumen divinum, quod causat prophetiam, est potentius quam lumen naturalis rationis, ex quo causatur humana scientia. Sed homo qui habet aliquam scientiam, cognoscit omnia quæ ad illam scientiam pertinent; sicut Grammaticus cognoscit omnia grammaticalia. Ergo videtur quod Propheta cognoscit omnia prophetabilia.

Sed contra est quod Gregorius dicit super Ezech. (hom. I. inter princ. & med.) quod *aliquando spiritus prophetiæ ex præsenti tangit animum prophetantis, & ex futuro nequaquam tangit; aliquando autem ex præsenti non tangit, & ex futuro tangit.* Non ergo Propheta cognoscit omnia prophetabilia.

Respondeo dicendum, quod diversa non est necesse esse simul, nisi propter aliquod unum, in quo connectuntur, & a quo dependent, sicut supra dictum est (I. 2. quæst. LXV. art. I. & 3.) quod virtutes omnes necesse est esse simul propter prudentiam, vel caritatem. Omnia autem quæ per aliquod principium cognoscuntur, connectuntur in illo principio, & ab illo dependent. Et ideo qui cognoscit perfecte principium secundum totam eius virtutem, simul cognoscit omnia quæ per illud principium cognoscuntur; ignorato autem communi principio, vel communiter apprehenso, nulla necessitas est simul omnia cognoscendi; sed unumquodque eorum per se oportet manifestari; & per consequens aliqua eorum possunt cognosci, & alia non cognosci.

Principium autem eorum quæ divino lumine prophetice manifestantur, est ipsa veritas prima, quam Prophetæ in seipsa non vident. Et ideo non oportet quod omnia prophetabilia cognoscant; sed quilibet eorum cognoscit ex eis aliqua secundum specialem revelationem huius vel illius rei.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus omnia quæ sunt necessaria ad instructionem fidelis populi, revelat Prophetis; non tamen omnia omnibus, sed quædam uni, quædam alii.

Ad secundum dicendum, quod prophetia est sicut quiddam imperfectum in genere divinæ revelationis: unde dicitur I. ad Corinth. XIII. 8. quod *prophetiæ evacuabuntur*, & quod *ex parte prophetamus*, idest imperfecte. Perfectio autem divinæ revelationis erit in patria: unde subditur: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Unde non oportet quod propheticæ revelationi nihil desit, sed quod nihil desit eorum ad quæ prophetia ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod ille qui habet aliquam scientiam, cognoscit principia illius scientiæ, ex quibus omnia quæ sunt illius scientiæ, dependent: & ideo qui (a) perfecte habet habitum alicuius scientiæ, scit omnia quæ ad illam scientiam pertinent. Sed per prophetiam non cognoscitur in seipso principium prophetalium cognitionum, quod est Deus. Unde non est similis ratio.

A R-

(a) *Ita mss. & editi passim. Al.* imperfecte.

Digitized by Google

ARTICULUS V. 816

Utrum Propheta discernat semper quid dicat per spiritum proprium, & quid per spiritum prophetiæ.

III. cont. cap. CLIV. *& ver. quæst.* XII. *art. 2. ad 15. & 16.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod Propheta discernat semper quid dicat per spiritum proprium, & quid per spiritum prophetiæ. Dicit enim Augustinus in VI. Conf. (cap. XIII. a med.) quod *mater sua dicebat discernere se nescio quo sapore, quem verbis explicare non poterat, quid interesset inter Deum revelantem, & inter animam suam somniantem*. Sed prophetia est revelatio divina, ut dictum est (art. 3. hu. quæst.) Ergo Propheta semper discernit id quod dicit per spiritum prophetiæ, ab eo quod loquitur spiritu proprio.

2. Præterea. *Deus non præcipit aliquid impossibile*, sicut Hieronymus (Pelagius) dicit (in exposit. Symboli da Damasum versus fi.) Præcipitur autem prophetis Hierem. XXIII. 28. *Propheta qui habet somnium, narret somnium; & qui habet sermonem meum, loquatur sermonem meum vere*. Ergo Propheta potest discernere quid habeat per spiritum prophetiæ, ab eo quod aliter videt.

3. Præterea. Maior est certitudo quæ est per divinum lumen, quam quæ est per lumen rationis naturalis. (a) Sed per lumen rationis naturalis ille qui habet scientiam, pro certo scit se habere. Ergo ille qui habet prophetiam per lumen divinum, multo magis certus est se habere.

Sed contra est quod Gregorius dicit super Ezech. (hom. I. inter. med. & fi.) *Sciendum est, quod aliquando Prophetæ sancti, dum consuluntur, ex magno usu prophetandi quædam ex suo spiritu proferunt, & se hoc ex prophetiæ spiritu dicere suspicantur*.

Respondeo dicendum, quod mens Prophetæ dupliciter a Deo instruitur: uno modo per expressam revelationem; alio modo per quemdam instinctum occultissimum, *quem nescientes humanæ mentes patiuntur*, ut Augustinus dicit II. super Gen. ad lit. (cap. XVII. vers. fi.) De his ergo quæ expresse per spiritum prophetiæ Propheta cognoscit, maximam certitudinem habet, & pro certo habet quod hæc sunt divinitus sibi revelata: unde dicitur Hierem. XXVI. 15. *In veritate misit me Dominus ad vos, ut loquerer in aures vestras omnia verba hæc*: alioquin si de hoc ipse certitudinem non haberet, fides quæ dictis Prophetarum innititur, certa non esset. Et signum propheticæ certitudinis accipere possumus ex hoc quod Abraham admonitus in prophetica visione, se præparavit ad filium unigenitum immolandum: quod nullatenus fecisset, nisi de divina revelatione fuisset certissimus.

Sed ad ea quæ cognoscit per instinctum, aliquando sic se habet ut non plene discernere possit, utrum hæc cogitaverit aliquo divino instinctu, vel per spiritum proprium. Non autem omnia quæ cognoscimus divino instinctu, sub certitudine prophetica nobis manifestantur: talis enim instinctus est quiddam imperfectum in genere prophetiæ. Et hoc modo intelligendum est verbum Gregorii. Ne tamen error ex hoc possit accidere, *per Spiritum sanctum citius correcti, ab eo quæ vera sunt, audiunt; & semetipsos, quia falsa dixerint, reprehendunt*, ut ibidem Gregorius subdit. Primæ autem rationes procedunt quantum ad ea quæ prophetico spiritu revelantur.

Unde patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS VI. 817

Utrum ea quæ prophetice cognoscuntur, vel annuntiantur, possint esse falsa.

Inf. quæst. CLXXII. *art.* 1. *cor. & art.* 5. *ad* 3. *& art.* 6. *ad* 2. *& ver. quæst.* XII. *ar.* 3. *cor. & art.* 10. *ad* 7.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod ea quæ prophetice cognoscuntur, vel annuntiantur, possint esse falsa. Prophetia enim est de futuris contingentibus, ut dictum est (art. 3. hu. quæst.) Sed futura contingentia possunt non evenire; alioquin ex necessitate contingerent. Ergo prophetiæ potest subesse falsum.

2. Præterea. Isaias prophetice prænuntiavit Ezechiæ dicens: *Dispone domui tuæ, quia morieris tu, & non vives*: & tamen additi sunt vitæ eius postea quindecim anni, ut habetur IV. Reg. XX. 7. & Isaiæ XXXVIII. 1. Similiter & Hierem. XVIII. 7. Dominus dicit: Re-

(a) *Ita cum plurimis mss. editi passim. Editi nonnulli cum aliis quibusdam mss.* Ille autem qui habet scientiam, *aliis omissis*.

Repente loquar adversum gentem, & adversum regnum, ut eradicem, & destruam, & disperdam illud. Si pœnitentiam egerit gens illa a malo suo quod locutus sum adversus eam, agam & ego pœnitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei. Et hoc apparet per exemplum Ninivitarum, secundum illud Ionæ III. 10. *Misertus est Dominus super malitiam quam dixit ut faceret eis, & non fecit*. Ergo prophetiæ potest subesse falsum.

3. Præterea. Omnis conditionalis, cuius antecedens est necessarium absolute, consequens est necessarium absolute: quia ita se habet consequens in conditionali ad antecedens, sicut conclusio ad præmissas in syllogismo. Ex necessariis autem numquam contingit syllogizare nisi necessarium, ut probatur in I. Posterior. (tex. 17.) Sed si prophetiæ non potest subesse falsum, oportet hanc conditionalem esse veram: *Si aliquid est prophetatum, erit*. Huius autem conditionalis antecedens est necessarium absolute, cum sit de præterito. Ergo & consequens erit necessarium absolute: quod est inconveniens: quia sic prophetia non esset contingentium. Falsum est ergo quod prophetiæ non possit subesse falsum.

Sed contra est quod Cassiodorus dicit (in prol. in Ps. cap. 1. in princ.) quod *prophetia est inspiratio, vel revelatio divina, rerum eventus immobili veritate denuntians*. Non autem esset immobilis veritas prophetiæ, si posset ei falsum subesse. Ergo non potest ei subesse falsum.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet (art. 1. 3. & 5. hu. quæst.) prophetia est quædam cognitio intellectui Prophetæ impressa ex revelatione divina per modum cuiusdam doctrinæ. Veritas autem cognitionis est eadem in discipulo, & in docente: quia cognitio addiscentis est similitudo cognitionis docentis; sicut etiam in rebus naturalibus forma generati est similitudo quædam formæ generantis. Et per hunc etiam modum Hieronymus dicit (implic. super illud Dan. II. *Respondentes ergo Chaldæi*) quod *prophetia est quoddam signum divinæ præscientiæ*. Oportet igitur eamdem esse veritatem propheticæ cognitionis, & enuntiationis, quæ est cognitionis divinæ, cui impossibile est subesse falsum, ut in I. dictum est (quæst. XIV. art. 13. & 15. & quæst. XVI. art. 8.) Unde prophetiæ non potest subesse falsum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut in I. dictum est (quæst. XXII. art. 4.) certitudo divinæ præscientiæ non excludit contingentiam singularium futurorum, quia fertur in ea, secundum quod sunt præsentia, & iam determinata ad unum. Et ideo etiam prophetia, quæ est divinæ præscientiæ similitudo impressa, vel signum, sua immobili veritate futurorum contingentiam non excludit.

Ad secundum dicendum, quod divina præscientia respicit futura secundum duo: scilicet secundum quod sunt in seipsis, inquantum scilicet ipsa præsentialiter intuentur; & secundum quod sunt in suis causis, inquantum scilicet videt ordinem causarum ad effectus. Et quamvis contingentia futura, prout sunt in seipsis, sint determinata ad unum; tamen prout sunt in suis causis, non sunt determinata, quin possint aliter evenire. Et quamvis ista duplex cognitio semper intellectui divino coniungatur; non tamen coniungitur semper in revelatione prophetica: quia impressio agentis non semper adæquat eius virtutem. Unde quandoque revelatio prophetica est impressa quædam similitudo divinæ præscientiæ, prout respicit ipsa futura contingentia in seipsis: & talia sic eveniunt, sicut prophetantur, sicut illud Isa. VII. 14. *Ecce virgo concipiet*. Quandoque vero prophetica revelatio est impressa similitudo divinæ præscientiæ, prout scilicet cognoscit ordinem causarum ad effectus: & tunc quandoque aliter evenit quam prophetetur; nec tamen prophetiæ subest falsum: nam sensus prophetiæ est quod inferiorum causarum dispositio sive naturalium, sive humanorum actuum, hoc habet ut talis effectus eveniat. Et secundum hoc intelligitur verbum Isa. XXXVIII. 1. dicentis: *Morieris, & non vives*; idest, dispositio corporis tui ad mortem ordinatur: & quod dicitur Ionæ III. 4. *Adhuc quadraginta dies, & Ninive subvertetur*; idest, hoc merita eius exigunt ut subvertatur. Dicitur autem Deus pœnitere metaphorice, inquantum ad modum pœnitentis se habet, prout scilicet mutat sententiam, etsi non mutet consilium.

Ad tertium dicendum, quod quia eadem est veritas prophetiæ, & divinæ præscientiæ, ut dictum est (in cor. ar.) hoc modo illa conditionalis est vera, *Si aliquid est prophetatum, erit*, sicut ista, *Si aliquid est præscitum, erit*: in utraque enim antecedens est impossibile non esse. Unde & consequens est necessarium,

non

non secundum quod est futurum respectu nostri, sed ut consideratur in suo praesenti, prout subditur praescientiae divinae, ut in primo dictum est (quaest. XIV. art. 13. ad 2.)

QUAESTIO CLXXII.

De causa prophetiae, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa prophetiae.

Circa hoc quaeruntur sex.

Primo, utrum prophetia sit naturalis.

Secundo, utrum sit a Deo mediantibus Angelis.

Tertio, utrum ad prophetiam requiratur dispositio naturalis.

Quarto, utrum requiratur bonitas morum.

Quinto, utrum sit aliqua prophetia a daemonibus.

Sexto, utrum prophetae daemonum aliquando dicant verum.

ARTICULUS I. 818

Utrum prophetia possit esse naturalis.

Inf. art. 3. cor. & ver. quaest. XII. art. 3. & 4. cor.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod prophetia possit esse naturalis. Dicit enim Gregorius in IV. Dialogorum (cap. XXVI. in princ.) quod *ipsa aliquando animarum vis sua subtilitate aliquid praevidet*: & Augustinus dicit in XII. super Gen. ad lit. (cap. XIII.) quod *animae humanae, secundum quod a sensibus corporis abstrahitur, competit futura praevidere*. Hoc autem pertinet ad prophetiam. Ergo anima naturaliter potest assequi prophetiam.

2. Praeterea. Cognitio animae humanae magis viget in vigilando quam in dormiendo. Sed in dormiendo quidam naturaliter praevident quaedam futura, ut patet per Philosophum in Lib. de somn. & vig. (seu Lib. de divininat. per somn. cap. II.) Ergo multo magis potest homo naturaliter futura praecognoscere.

3. Praeterea. Homo secundum suam naturam est perfectior animalibus brutis. Sed quaedam animalia bruta habent praecognitionem futurorum ad se pertinentium, sicut formicae praecognoscunt pluvias futuras, quod patet ex hoc quod ante pluviam incipiunt grana in foramen reponere; & similiter pisces praecognoscunt tempestates futuras, ut perpenditur ex eorum motu, dum loca tempestuosa declinant. Ergo multo magis homines naturaliter praecognoscere possunt futura ad se pertinentia, de quibus est prophetia. Est ergo prophetia a natura.

4. Praeterea. Proverb. XXIX. 18. dicitur: *Cum prophetia defecerit, dissipabitur populus*: & sic patet quod prophetia est necessaria ad hominum conservationem. Sed natura non deficit in necessariis. Ergo videtur quod prophetia sit a natura.

Sed contra est quod dicitur II. Petr. I. 21. *Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia; sed Spiritu sancto inspirante locuti sunt sancti Dei homines*. Ergo prophetia non est a natura, sed ex dono Spiritus sancti.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. praec. art. 6. ad 2.) prophetica praecognitio potest esse de futuris dupliciter: uno modo secundum quod sunt in seipsis; alio modo secundum quod sunt in suis causis. Praecognoscere autem futura, secundum quod sunt in seipsis, est proprium divini intellectus, cuius aeternitati sunt omnia praesentia, ut in primo dictum est (quaest. XIV. art. 13.) Et ideo talis praecognitio futurorum non potest esse a natura, sed solum ex revelatione divina.

Futura vero in suis causis possunt praecognosci naturali cognitione etiam ab homine; sicut Medicus praecognoscit sanitatem, vel mortem futuram in aliquibus causis, quarum ordinem ad tales effectus experimento praecognovit.

Et talis cognitio futurorum potest intelligi esse in homine dupliciter a natura. Uno modo sic quod statim anima ex eo quod in seipsa habet, possit praecognoscere futura: & sic, sicut Augustinus dicit XII. super Gen. ad lit. (cap. 13. in princ.) *quidam voluerunt, animam humanam habere quamdam vim divinationis in seipsa*. Et hoc videtur esse secundum opinionem Platonis, qui posuit (in dialogo VI. de Repub. versus fi.) quod animae habent omnium rerum cognitionem per participationem idearum; sed ista cognitio obnubilatur in eis per coniunctionem corporis; in quibusdam tamen plus, in quibusdam vero minus, secundum corporis puritatem diversam. Et secundum hoc posset dici, quod homines habentes animas non multum obtenebratas ex corporum unione, pos-

possunt talia futura præcognoscere secundum propriam scientiam. Contra hoc autem obiicit Augustinus (loc. cit.) *cur non semper possit vim divinationis habere anima, cum semper velit?*

Sed quia verius esse videtur quod anima ex sensibilibus cognitionem acquirat secundum sententiam Aristotelis, ut in primo dictum est (quæst. lxxxiv. art. 3. 6. & 7.) ideo melius est dicendum alio modo, quod præcognitionem talium futurorum homines non habent, sed acquirere possunt per viam experimentalem, in qua iuvantur per naturalem dispositionem, secundum quod in homine invenitur perfectio virtutis imaginativæ, & claritas intelligentiæ.

Et tamen hæc præcognitio futurorum differt a prima, quæ habetur ex revelatione divina, dupliciter. Primo quidem quia prima potest esse quorumcumque eventuum, (a) & infallibiliter; hæc autem præcognitio, quæ naturaliter haberi potest, est circa quosdam effectus, ad quos se potest extendere experientia humana. Secundo quia prima prophetia est secundum immobilem veritatem; non autem secunda, sed potest ei subesse falsum. Prima autem præcognitio proprie pertinet ad prophetiam, non secunda: quia, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1.) prophetica cognitio est eorum quæ naturaliter excedunt humanam cognitionem. Et ideo dicendum est, quod prophetia simpliciter dicta non potest esse a natura, sed solum ex revelatione divina.

Ad primum ergo dicendum, quod anima, quando abstrahitur a corporalibus, aptior redditur ad percipiendum influxum spiritualium substantiarum, & etiam ad percipiendum subtiles motus, qui ex impressionibus naturalium causarum in imaginatione humana relinquuntur, a quibus percipiendis anima impeditur, cum fuerit circa sensibilia occupata. Et ideo Gregorius dicit (loc. cit. in arg.) quod *anima, quando appropinquat ad mortem, præcognoscit quædam futura subtilitate suæ naturæ*, prout scilicet percipit etiam modicas impressiones; aut etiam cognoscit futura revelatione angelica, non autem propria virtute: quia, ut Augustinus dicit XII. super Gen. ad lit. (cap. XIII. a princ.) *si hoc esset, tunc haberet, quandocumque vellet, in sua potestate futura præcognoscere*: quod patet esse falsum.

Ad secundum dicendum, quod cognitio futurorum quæ fit in somniis, est aut ex revelatione spiritualium substantiarum, aut ex causa corporali, ut dictum est (quæst. xcv. art. 6.) cum de divinationibus ageretur. Utrumque autem melius potest fieri in dormientibus quam in vigilantibus: quia anima vigilantis est occupata circa exteriora sensibilia: unde minus potest percipere subtiles impressiones vel spiritualium substantiarum, vel etiam causarum naturalium; quantum tamen ad perfectionem iudicii, plus viget ratio in vigilando quam in dormiendo.

Ad tertium dicendum, quod bruta etiam animalia non habent præcognitionem futurorum eventuum, nisi secundum quod ex suis causis præcognoscuntur; ex quibus eorum phantasiæ moventur magis quam hominum: quia phantasiæ hominum, maxime in vigilando, disponuntur magis secundum rationem quam secundum impressionem naturalium causarum. Ratio autem facit in homine multo abundantius id quod in brutis facit impressio causarum naturalium; & adhuc magis adiuvat hominem divina gratia prophetias inspirans.

Ad quartum dicendum, quod lumen propheticum se extendit etiam ad directiones humanorum actuum: & secundum hoc prophetia necessaria est ad populi gubernationem, & præcipue in ordine ad cultum divinum, ad quem natura non sufficit, sed requiritur gratia.

ARTICULUS II. 819

Utrum prophetica revelatio fiat per Angelos.

I. *P. quæst.* cxi. *art.* 1. *&* III. *cont. cap.* cliv. *& ver. quæst.* XII. *art.* 8. *& Matth.* II. *lect.* 3. *fin. & lect.* 4. *&* I. *Cor.* XIV.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod prophetica revelatio non fiat per Angelos. Dicitur enim Sap. VII. 27. quod *sapientia Dei in animas sanctas se transfert, & amicos Dei, & Prophetas constituit*. Sed amicos Dei constituit immediate. Ergo etiam Prophetas facit immediate, non mediantibus Angelis.

2. Præterea. Prophetia ponitur inter gratias gratis datas. Sed gratiæ gra-

(a) *Ita mss. & editi passim. Theologi reiiciunt verba* & infallibiliter, *& infra* prophetia, *velut addititia*,

gratis datæ sunt a Spiritu sancto, secundum illud (I. Corinth. XII. 4.) *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus*. Non ergo prophetica revelatio fit Angelo mediante.

3. Præterea Cassiodorus (in prol. super Psal. cap. I.) dicit, quod *prophetia est divina revelatio*. Si autem fieret per Angelos, diceretur angelica revelatio. Non ergo prophetia fit per Angelos.

Sed contra est quod Dionysius dicit IV. cap. cæl. Hier. (parum a med.) *Divinas visiones gloriosi patres nostri adepti sunt per medias cælestes virtutes*. Loquitur autem ibi de visionibus propheticis. Ergo revelatio prophetica fit Angelis mediantibus.

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit ad Rom. XIII. I. *quæ a Deo sunt, ordinata sunt*. Habet autem hoc Divinitatis ordo, sicut Dionysius dicit (loc. cit. & cap. V. ecclesiast. Hierarch. inter princ. & med.) ut infima per media disponat. Angeli autem medii sunt inter Deum & homines, utpote plus participantes de perfectione divinæ bonitatis quam homines. Et ideo illuminationes, & revelationes divinæ a Deo ad homines per Angelos deferuntur. Prophetica autem cognitio fit per illuminationem, & revelationem divinam. Unde manifestum est quod fiat per Angelos.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas, secundum quam fit homo amicus Dei, est perfectio voluntatis, in quam solus Deus imprimere potest; sed prophetia est perfectio intellectus, in quem etiam Angelus potest imprimere, ut in I. dictum est (quæst. CXI. art. I.) & ideo non est similis ratio de utroque.

Ad secundum dicendum, quod gratiæ gratis datæ attribuuntur Spiritui sancto sicut primo principio; qui tamen operatur huiusmodi gratias in hominibus mediante ministerio Angelorum.

Ad tertium dicendum, quod operatio instrumenti attribuitur principali agenti, in cuius virtute instrumentum agit. Et quia minister est sicut instrumentum, idcirco prophetica revelatio, quæ fit ministerio Angelorum, dicitur esse divina.

ARTICULUS III. 820

Utrum ad prophetiam requiratur dispositio naturalis.

Ver. quæst. XII. *art.* 4.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod ad prophetiam requiratur dispositio naturalis. Prophetia enim recipitur in Propheta secundum dispositionem recipientis: quia super illud Amos I. *Dominus de Sion rugiet*, dicit Glossa Hieronymi (ord. in princ. comm.) „ Naturale est ut omnes qui volunt rem „ rei comparare, ex eis rebus sumant „ comparationes quas sunt experti, & „ in quibus sunt nutriti: verbi gratia, „ nautæ suos inimicos ventis, damnum „ naufragio comparant. Sic & Amos, „ qui fuit pastor pecorum, timorem Dei „ rugitui leonis assimilat. " Sed quod recipitur in aliquo secundum modum recipientis, requirit naturalem dispositionem. Ergo prophetia requirit naturalem dispositionem.

2. Præterea. Speculatio prophetiæ est altior quam scientiæ acquisitæ. Sed indispositio naturalis impedit speculationem scientiæ acquisitæ: multi enim ex indispositione naturali pertingere non possunt ad scientias speculativas capiendas. Multo ergo magis requiritur ad contemplationem propheticam.

3. Præterea. Indispositio naturalis magis impedit aliquem quam impedimentum accidentale. Sed per aliquid accidentale superveniens impeditur speculatio prophetiæ. Dicit enim Hieronymus super Matth. (hab. hoc expresś. Orig. hom. VI. in Num. aliquant. a med. quid simile habet & Hieron. in epist. XI. ad Ageruch. a med.) quod *tempore illo quo coniugales actus geruntur, præsentia Spiritus sancti non dabitur, etiamsi Propheta esse videatur qui officio generationis obsequitur*. Ergo multo magis dispositio naturalis impedit prophetiam: & sic videtur quod bona dispositio naturalis requiratur ad prophetiam.

Sed contra est quod Gregorius dicit in hom. Pentecost. (XXX. in Evang. inter med. & fin.) *Implet*, scilicet Spiritus sanctus, *citharædum puerum, & Psalmistam facit: implet pastorem armentarium sycomoros vellicantem, & Prophetam facit*. Non ergo requiritur aliqua dispositio præcedens ad prophetiam, sed dependet ex sola voluntate Spiritus sancti:

Digitized by Google

cti: de quo dicitur I. ad Corinth. XII. 11. *Haec omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. hu. quaest.) prophetia vere & simpliciter dicta, est ex inspiratione divina; quae autem est ex causa naturali, non dicitur prophetia nisi secundum quid. Est autem considerandum, quod sicut Deus, qui est causa universalis in agendo, non praeexigit materiam, nec aliquam materiae dispositionem in corporalibus effectibus; sed simul potest & materiam, & dispositionem, & formam inducere: ita etiam in effectibus spiritualibus non praeexigit aliquam dispositionem; sed potest simul cum effectu spirituali inducere dispositionem convenientem, qualis requiritur secundum ordinem naturae. Et ulterius posset etiam simul per creationem producere ipsum subiectum, ut scilicet & animam in ipsa sui creatione disponeret ad prophetiam, & daret ei gratiam prophetalem.

Ad primum ergo dicendum, quod indifferens est ad prophetiam, quibuscumque similitudinibus res prophetica exprimatur. Et ideo homo ex operatione divina non immutatur circa prophetiam; removetur autem divina virtute, si quid prophetiae repugnat.

Ad secundum dicendum, quod speculatio scientiae fit ex causa naturali: natura autem non potest operari nisi dispositione praecedente in materia: quod non est dicendum de Deo, qui est prophetiae causa.

Ad tertium dicendum, quod aliqua naturalis indispositio, si non removeretur, impedire posset prophetalem revelationem, puta si aliquis esset totaliter sensu naturali destitutus; sicut etiam impeditur aliquis ab actu prophetandi per aliquam vehementem passionem irae, vel concupiscentiae, qualis est in coitu, vel per quamcumque aliam passionem. Sed talem indispositionem naturalem removet virtus divina, quae est prophetiae causa.

ARTICULUS IV. 821

Utrum bonitas morum requiratur ad prophetiam.

Ver. quaest. XII. *art.* 5. *& op.* III. *cap.* CCXXII. *& I. Cor.* XIII.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod bonitas morum requiratur ad prophetiam. Dicitur enim Sap. VII. 27. quod *sapientia Dei* (*a*) *per nationes in animas sanctas se transfert, & amicos Dei, & Prophetas constituit*. Sed sanctitas non potest esse sine bonitate morum, & gratia gratum faciente. Ergo prophetia non potest esse sine bonitate morum, & gratia gratum faciente.

2. Praeterea. Secreta non revelantur nisi amicis, secundum illud Ioan. XV. 15. *Vos autem dixi amicos, quia omnia quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis*. Sed Prophetis Deus sua secreta revelat, ut dicitur Amos III. Ergo videtur quod Prophetae sint Dei amici: quod non potest esse sine caritate. Ergo videtur quod pophetia non possit esse sine caritate, quae non est sine gratia gratum faciente.

3. Praeterea. Matth. VII. 15. dicitur: *Attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces*. Sed quicumque sunt sine gratia (*b*) interius, videntur esse lupi rapaces. Ergo omnes sunt falsi prophetae. Nullus est ergo verus Propheta, nisi bonus per gratiam.

4. Preterea. Philosophus dicit in Libro de somno, & vigilia (seu Lib. de divinat. per somn. qui illi annectitur, a princ.) quod *si divinatio somniorum est a Deo, inconveniens est eam immitti quibuslibet, & non optimis viris*. Sed constat donum prophetiae esse a Deo. Ergo donum prophetiae non datur nisi optimis viris.

Sed contra est quod Matth. VII. 22. his qui dixerant: *Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus?* respondetur: *Numquam novi vos*. *Novit* autem *Dominus eos qui sunt eius*, ut dicitur II. ad Timoth. II. 19. Ergo prophetia potest esse in his qui non sunt Dei per gratiam.

Respondeo dicendum, quod bonitas morum potest attendi secundum duo: uno quidem modo secundum interiorem

eius

(a) *Ita iuxta Vulgatam quidam mss. & edit. omnes recentiores. Cod. Alcan.* per orationes: *al.* per nationes: item per rationes. (b) *Al.* intrinsecus videntur.

Digitized by Google

eius radicem, quæ est gratia gratum faciens; alio autem modo quantum ad interiores animæ passiones, & exteriores actiones. Gratia autem gratum faciens ad hoc principaliter datur, ut anima hominis Deo per caritatem coniungatur. Unde Augustinus dicit in XV. de Trinitate (cap. XVIII. cir. princ.) *Nisi impertiatur cuique Spiritus sanctus, ut eum Dei, & proximi faciat amatorem, ille a sinistra non transfertur ad dexteram*. Unde quicquid potest esse sine caritate, potest esse sine gratia gratum faciente, & per consequens sine bonitate morum. Prophetia autem potest esse sine caritate: quod apparet ex duobus. Primo quidem ex actu utriusque. Nam prophetia pertinet ad intellectum, cuius actus præcedit actum voluntatis, quam perficit caritas: unde & Apostolus I. ad Corinth. XIII. prophetiam connumerat aliis ad intellectum pertinentibus, quæ possunt sine caritate haberi. Secundo ex fine utriusque: datur enim prophetia ad utilitatem Ecclesiæ, sicut & aliæ gratiæ gratis datæ, secundum illud Apostoli I. ad Corinth. XII. 7. *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*. Non autem ordinatur directe ad hoc quod affectus ipsius Prophetæ coniungatur Deo, ad quod ordinatur caritas. Et ideo prophetia potest esse sine bonitate morum quantum ad propriam radicem huius bonitatis.

Si vero consideremus bonitatem morum secundum passiones animæ, & actiones exteriores, secundum hoc impeditur aliquis a prophetia per morum malitiam. Nam ad prophetiam requiritur maxima mentis elevatio ad spiritualium contemplationem; quæ quidem impeditur per vehementiam passionum, & per inordinatam occupationem rerum exteriorum. Unde & de filiis Prophetarum legitur IV. Reg. IV. quod *simul habitabant cum Helisæo*, quasi solitariam vitam ducentes, ne mundanis occupationibus impedirentur a dono prophetiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod donum prophetiæ aliquando datur homini & propter utilitatem aliorum, & propter propriæ mentis illustrationem: & hi sunt in quorum animas sapientia divina per gratiam gratum facientem se transferens, amicos Dei, & Prophetas eos constituit. Quidam vero consequuntur donum prophetiæ solum ad utilitatem aliorum, qui sunt quasi instrumenta divinæ operationis. Unde Hieronymus dicit super Matth. (cap. VII. in illud, *Nonne in nomine tuo prophetavimus?*) *Prophetare, & virtutes facere, & dæmonia eiicere, interdum non est eius meriti qui operatur, sed vel invocatione nominis Christi hoc agit, vel ob condemnationem eorum qui invocant, & utilitatem eorum qui vident, & audiunt, conceditur*.

Ad secundum dicendum, quod Gregorius (hom. XXVII. in Evang. ante med.) exponens illud dicit: *Dum audita superna cælestia amamus, amata iam novimus, quia amor ipse notitia est. Omnia ergo eis nota fecerat, quia a terrenis desideriis immutati amoris summi facibus ardebant*. Et hoc modo non revelantur semper secreta divina Prophetis.

Ad tertium dicendum, quod non omnes mali sunt lupi rapaces, sed solum illi qui intendunt aliis nocere. Dicit enim Chrysostomus (alius Auctor) super Matth. (hom. XIX. in oper. imperf. ante med.) quod *catholici Doctores, etsi fuerint peccatores, servi quidem carnis dicuntur, non tamen lupi rapaces, quia non habent propositum perdere Christianos*. Et quia prophetia ordinatur ad utilitatem aliorum, manifestum est tales esse falsos Prophetas, quia ad hoc non mittuntur a Deo.

Ad quartum dicendum, quod dona divina non semper dantur optimis simpliciter, sed quandoque illis qui sunt optimi quantum ad talis doni perceptionem. Et sic Deus donum prophetiæ illis dat quibus optimum iudicat dare.

ARTICULUS V. 822

Utrum aliqua prophetia sit a dæmonibus.

III. contr. cap. CLIV.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod nulla prophetia sit a dæmonibus. *Prophetia* enim *est divina revelatio*, ut Cassiodorus dicit (in prol. super cap. I.) Sed illud quod fit a dæmone, non est divinum. Ergo nulla prophetia potest esse a dæmone.

2. Præterea. Ad propheticam cognitionem requiritur aliqua illuminatio, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2.) Sed dæmones non illuminant intellectum humanum, ut supra dictum est in primo (quæst. CIX. art. 3.) Ergo nulla prophetia potest esse a dæmonibus.

3. Præterea. Non est efficax signum quod etiam ad contraria se habet. Sed pro-

prophetia est signum confirmationis fidei: unde super illud Rom. XII. *Sive prophetiam secundum rationem fidei*, dicit Glossa (ord. Ambros. in hunc loc.) „ Nota, quod in numeratione gratiarum a prophetia incipit, quæ est prima probatio, quod fides nostra sit rationabilis: quia credentes accepto Spiritu prophetabant. “ Non ergo prophetia a dæmonibus dari ptest.

Sed contra est quod dicitur III. Reg. XVIII. 19. *Congrega ad me universum Israel in monte Carmeli, & Prophetas Baal quadringentos quinquaginta, Prophetasque lucorum quadringentos, qui comedunt de mensa Jezabel*. Sed tales erant dæmonum cultores. Ergo videtur quod etiam a dæmonibus sit aliqua prophetia.

Respondeo, dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1.) prophetia importat cognitionem quamdam procul existentem a cognitione humana. Manifestum est autem, quod intellectus superioris ordinis aliqua cognoscere potest quæ sunt remota a cognitione intellectus inferioris. Supra intellectum autem humanum est non solum intellectus divinus, sed etiam intellectus Angelorum bonorum, & malorum secundum naturæ ordinem. Et ideo quædam cognoscunt dæmones etiam sua naturali cognitione, quæ sunt remota ab hominum cognitione, quæ possunt hominibus revelare. Simpliciter autem, & maxime remota sunt quæ solus Deus cognoscit.

Et ideo prophetia proprie & simpliciter dicta fit per solam divinam revelationem; sed ipsa revelatio facta per dæmones potest secundum quid dici prophetia. Unde illi quibus aliquid per dæmones revelatur, non dicuntur in Scripturis Prophetæ simpliciter, sed cum aliqua additione, puta *Prophetæ falsi*, vel *Prophetæ idolorum*. Unde Augustinus XII. super Genes. ad lit. (cap. XIX. cir. fin.) *Cum malus spiritus arripit hominem in hæc*, scilicet visa, *aut dæmoniacos facit, aut arreptitios, aut falsos Prophetas*.

Ad primum ergo dicendum, quod Cassiodorus ibi definit prophetiam proprie & simpliciter dictam.

Ad secundum dicendum, quod dæmones ea quæ sciunt, hominibus manifestant, non quidem per illuminationem intellectus, sed per aliquam imaginariam visionem, aut etiam sensibiliter colloquendo: & in hoc deficit hæc prophetia a vera.

Ad tertium dicendum, quod aliquibus signis etiam exterioribus discerni potest prophetia dæmonum a prophetia divina. Unde dicit Chrysostomus (alius Auctor) super Matth. (hom. XIX. in opere imperf. parum ante fin.) quod *quidam prophetant in spiritu diaboli, quales sunt divinatores; sed sic discernuntur: quoniam diabolus* (a) *interdum falsa dicit, Spiritus sanctus numquam*. Unde dicitur Deuter. XVIII. 21. *Si tacita cogitatione responderis: Quomodo possum intelligere verbum quod Dominus non est locutus? hoc habebis signum: Quod in nomine Domini Propheta ille prædixerit, & non evenerit, hoc Dominus non est locutus*.

ARTICULUS VI. 823

Utrum Prophetæ dæmonum aliquando prædicant verum.

Inf. quæst. CLXXIV. *art.* 5. *ad* 4. *&* III. *cont. cap.* CXXXIV.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod Prophetæ dæmonum numquam vera prædicant. Dicit enim Ambrosius (sup. illud I. Cor. XII. *Nemo potest dicere verum*) quod *omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est*. Sed Prophetæ dæmonum non loquuntur a Spiritu sancto: quia *non est conventio Christi ad Belial*, ut dicitur II Corinth. VI. 15. Ergo videtur quod tales numquam vera prænuntiant.

2. Præterea. Sicut veri Prophetæ inspirantur a spiritu veritatis, ita Prophetæ dæmonum inspirantur a spiritu mendacii, secundum illud III. Reg. ult. 22. *Egrediar, & ero spiritus mendax in ore omnium Prophetarum eius*. Sed Prophetæ inspirati a Spiritu sancto, numquam loquuntur falsum, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 6.) Ergo Prophetæ dæmonum numquam loquuntur verum.

3. Præterea. Ioan. VIII. 44. dicitur de diabolo, quod *cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur: quia diabolus est mendax, & pater eius*, idest mendacii. Sed inspirando Prophetas suos, diabolus non loquitur nisi ex propriis: non enim constitu-

(a) *Ita edit. veteres cum mss. Nicolains*: interdum verum dicit, Spiritus sanctus numquam mentitur. *Edit. Patav.* numquam interdum mentitur.

Digitized by Google

stituitur minister Dei ad veritatem enuntiandam: quia *non est societas luci ad tenebras*, ut dicitur II. Corinth. VI. 15 Ergo Prophetæ dæmonum numquam vera prædicunt.

Sed contra est quod Numer. XXII. dicit quædam Glossa (colligitur ex ord. Rabani sup. illud, *Misit ergo nuntios*) quod *Balaam divinus erat, dæmonum scilicet ministerio, & arte magica nonnumquam futura præcognoscebat*. Sed ipse multa prænuntiavit vera, sicut est id quod habetur Numer. XXIV. 17. *Orietur stella ex Iacob, & consurget virga de Israel*. Ergo etiam Prophetæ dæmonum prænuntiant vera.

Respondeo dicendum, quod sicut se habet bonum in rebus, ita verum in cognitione. Impossibile est autem inveniri aliquid in rebus quod totaliter bono privetur. Unde etiam impossibile est esse aliquam cognitionem quæ totaliter sit falsa, absque admixtione alicuius veritatis. Unde & Beda dicit (comment. in Luc. cap. XVII. ante med. sup. illud, *Decem viri leprosi*: & Aug. Lib. II. Qq. evangelic. quæst. XL. a princ.) quod *nulla falsa est doctrina, quæ non aliquando aliqua vera falsis intermisceat*. Unde & ipsa doctrina dæmonum, qua suos Prophetas instruunt, aliqua vera continet, per quæ receptibilis redditur.

Sic enim intellectus ad falsum deducitur per apparentiam veritatis, sicut voluntas ad malum per apparentiam bonitatis. Unde & Chrysostomus (alius Auctor) dicit super Matth. (hom. XIX. in opere imperf. parum ante fin.) *Concessum est diabolo interdum vera dicere, ut mendacium suum rara veritate commendet*.

Ad primum ergo dicendum, quod Prophetæ dæmonum non semper loquuntur ex dæmonum revelatione, sed interdum ex inspiratione divina; sicut manifeste legitur de Balaam, cui dicitur Dominus esse locutus Num. XXII. licet esset Propheta dæmonum: quia Deus utitur etiam malis ad utilitatem bonorum. Unde & per Prophetas dæmonum aliqua vera prænuntiat: tum ut credibilior fiat veritas, quæ etiam ex adversariis testimonium habet: tum etiam quia cum homines talia credunt, per eorum dicta magis ad veritatem inducuntur. Unde etiam Sibyllæ multa vera prædixerunt de Christo. Sed etiam quando Prophetæ dæmonum a dæmonibus instruuntur, aliqua vera prædicunt: quandoque quidem virtute propriæ naturæ, cuius auctor est Spiritus sanctus; quandoque etiam revelatione bonorum spirituum, ut patet per Augustinum XII. super Gen. ad lit. (videtur colligi posse ex cap. XIX. cir. fin.) Et sic etiam illud verum quod dæmones enuntiant, a Spiritu sancto est.

Ad secundum dicendum, quod verus Propheta semper inspiratur a spiritu veritatis, in quo nihil est falsitatis, & ideo numquam dicit falsum; Propheta autem falsitatis non semper instruitur a spiritu falsitatis, sed quandoque etiam inspiratur a spiritu veritatis. Ipse etiam spiritus falsitatis quandoque enuntiat vera, quandoque falsa, ut dictum est (in corp. art. & ad 1.)

Ad tertium dicendum, quod propria dæmonum dicuntur esse illa quæ habent a seipsis, scilicet mendacia, & peccata; quæ autem pertinent ad propriam naturam, non habent a seipsis, sed a Deo. Per virtutem autem propriæ naturæ quandoque vera prænuntiant, ut dictum est (in corp. art. & ad 1.) Utitur etiam eis Deus ad veritatis manifestationem per ipsos fiendam, dum divina mysteria eis per Angelos revelantur, ut dictum est (ibid.)

QUAESTIO CLXXIII.

De modo propheticæ cognitionis, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de modo propheticæ cognitionis: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum Prophetæ videant ipsam Dei essentiam.

Secundo, utrum revelatio prophetica fiat per influentiam aliquarum specierum, vel per solam influentiam luminis.

Tertio, utrum prophetica revelatio semper sit cum alienatione a sensibus.

Quarto, utrum prophetia semper sit cum cognitione eorum quæ prophetantur.

AR-

ARTICULUS I. 824

Utrum Prophetæ videant ipsam Dei essentiam.

Sup. quæst. clxxi. *art.* 2. *cor.* & *art.* 4. *co.* & *ad* 8. & *ver. quæst.* xii. *art.* 6. & *Ps.* l.

AD primum sic proceditur. Videtur quod Prophetæ ipsam Dei essentiam videant. Quia super illud Is. xxxviii. *Dispone domui tuæ &c.* dicit Glossa (ordin.) „ Prophetæ in ipso libro præ„ scientiæ Dei, in quo omnia scripta „ sunt, legere possunt. " Sed præscientia Dei est ipsa eius essentia. Ergo Prophetæ vident ipsam Dei essentiam.

2. Præterea. Augustinus dicit in IX. de Trinit. (cap. vii. in princ.) quod *in illa æterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, & secundum quam operamur, visu mentis aspicimus*. Sed Prophetæ inter omnes homines altissimam habent divinorum cognitionem. Ergo ipsi maxime divinam essentiam vident.

3. Præterea. Futura contingentia præcognoscuntur a Prophetis secundum immobilem veritatem. Sic autem non sunt nisi in ipso Deo. Ergo Prophetæ ipsum Deum vident.

Sed contra est quod visio divinæ essentiæ non evacuatur in patria. Prophetia autem evacuatur, ut habetur I. ad Cor. xiii. Ergo prophetia non fit per visionem divinæ essentiæ.

Respondeo dicendum, quod prophetia importat cognitionem divinam ut procul existentem. Unde & de Prophetis dicitur Hebr. xi. quod *erant a longe aspicientes*. Illi autem qui sunt in patria, in statu beatitudinis existentes, non vident ut a remotis, sed magis quasi ex propinquo, secundum illud Psal. cxxxix. 14. *Habitabunt recti cum vultu tuo*. Unde manifestum est quod cognitio prophetica alia est a cognitione perfecta, quæ erit in patria: unde & distinguitur ab ea sicut imperfectum a perfecto, & ea adveniente evacuatur, ut patet per Apostolum I. ad Cor. xiii.

Fuerunt autem quidam qui cognitionem propheticam a cognitione beatorum distinguere volentes, dixerunt quod Prophetæ vident ipsam divinam essentiam, quam vocant *speculum Trinitatis*, non tamen secundum quod est obiectum beatorum, sed secundum quod sunt in ea rationes futurorum eventuum: quod quidem est omnino impossibile. Deus enim est obiectum beatitudinis secundum ipsam sui essentiam, secundum illud quod Augustinus dicit in V. Confess. (cap. iv. circ. princ.) *Beatus est qui te scit, etiam si illa*, idest creaturas, *nesciat*. Non est autem possibile quod aliquis videat rationes creaturarum in ipsa divina essentia, ita quod eam non videat: tum quia ipsa divina essentia est ratio omnium eorum quæ fiunt; ratio autem idealis non addit supra divinam essentiam nisi respectum ad creaturam: tum etiam quia prius est cognoscere aliquid in se, quod est cognoscere Deum, ut est obiectum beatitudinis, quam cognoscere illud per comparationem ad alterum, quod est cognoscere Deum secundum rationes rerum in ipso existentes. Et ideo non potest esse quod Prophetæ videant Deum secundum rationes creaturarum, & non prout est obiectum beatitudinis. Et ideo dicendum est, quod visio prophetica non est visio ipsius divinæ essentiæ, neque in ipsa divina essentia vident ea quæ vident, sed in quibusdam similitudinibus, secundum illustrationem divini luminis.

Unde Dionysius dicit in iv. cap. cæl. Hierar. (cir. med.) de visionibus propheticis loquens, quod *sapiens Theologus, visionem illam dicit esse divinam, quæ fit per similitudinem rerum forma corporali carentium ex reductione videntium in divina*. Et huiusmodi similitudines divino lumine illustratæ magis habent rationem speculi quam Dei essentia: nam in speculo resultant species ab aliis rebus; quod non potest dici de Deo. Sed huiusmodi illustratio mentis propheticæ potest dici speculum, inquantum resultat ibi similitudo veritatis divinæ præscientiæ, & propter hoc dicitur *speculum æternitatis*, quasi repræsentans Dei præscientiam, qui in sua æternitate omnia præsentialiter videt, ut dictum est (quæst. clxxi. art. 6. ad 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod Prophetæ dicuntur inspicere in libro præscientiæ Dei, inquantum ex ipsa præscientia Dei resultat veritas in mentem Prophetæ.

Ad secundum dicendum, quod in prima veritate dicitur homo videre propriam formam, qua existit, inquantum primæ veritatis similitudo refulget in men

Digitized by Google

mente humana, ex qua anima habet quod ſeipſam cognoſcat.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc ipſo quod in Deo futura contingentia ſunt ſecundum immobilem veritatem, poteſt imprimere menti Prophetæ ſimilem cognitionem, abſque eo quod Prophetæ Deum per eſſentiam videant.

ARTICULUS II. 825

Utrum in prophetica revelatione imprimantur divinitus menti Prophetæ novæ rerum ſpecies, vel ſolum novum lumen.

*III. cont. cap.*clxv. *& ver. quæſt.*xii. *art.* 7.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod in prophetica revelatione non imprimantur divinitus menti Prophetæ novæ rerum ſpecies, ſed ſolum novum lumen. Quia, ſicut dicit Gloſſa Hieronymi (ord. in princ. comment.) Amos 1. *Prophetæ utuntur ſimilitudinibus rerum in quibus converſati ſunt*. Sed ſi viſio prophetica fieret per aliquas ſpecies de novo impreſſas, nihil operaretur ibi præcedens converſatio. Ergo non imprimuntur aliquæ ſpecies de novo in animam Prophetæ, ſed ſolum propheticum lumen.

2. Præterea. Sicut Auguſtinus dicit XII. ſuper Gen. ad lit. (cap. ix.) *viſio imaginaria non facit Prophetam, ſed ſolum viſio intellectualis*. Unde etiam Danielis x. 1. dicitur, quod *intelligentia opus eſt in viſione*. Sed viſio intellectualis, ſicut in eodem Lib. (cap. v. in fi.) dicitur, non fit per aliquas ſimilitudines, ſed per ipſam rerum veritatem. Ergo videtur quod prophetica revelatio non fiat per impreſſionem aliquarum ſpecierum.

3. Præterea. Per donum prophetiæ Spiritus ſanctus exhibet homini id quod eſt ſupra facultatem naturæ humanæ. Sed formare quaſcumque rerum ſpecies poteſt homo ex facultate naturali. Ergo videtur quod in prophetica revelatione non infundatur aliqua rerum ſpecies, ſed ſolum intelligibile lumen.

Sed contra eſt quod dicitur Oſeæ xii. 10. *Ego viſiones multiplicavi* (a) *eis, & in manibus Prophetarum aſſimilatus ſum*. Sed multiplicatio viſionum non fit ſecundum lumen intelligibile, quod eſt commune in omni prophetica viſione, ſed ſolum ſecundum diverſitatem ſpecierum, ſecundum quas etiam eſt aſſimilatio. Ergo videtur quod in prophetica revelatione imprimantur novæ ſpecies rerum, & non ſolum intelligibile lumen.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit XII. ſuper Gen. ad lit. (cap. ix. circa princ.) *cognitio prophetica maxime ad mentem pertinet*. Circa cognitionem autem humanæ mentis duo oportet conſiderare, ſcilicet acceptionem, ſive repræſentationem rerum, & iudicium de rebus repræſentatis. Quando autem repræſentantur menti humanæ res aliquæ ſecundum aliquas ſpecies, & ſecundum naturæ ordinem, primo oportet quod ſpecies repræſententur ſenſui, ſecundo imaginationi, tertio intellectui poſſibili, qui immutatur a ſpeciebus phantaſmatum ſecundum illuſtrationem intellectus agentis. In imaginatione autem non ſolum ſunt formæ rerum ſenſibilium, ſecundum quod accipiuntur a ſenſu, ſed transmutantur diverſimode, vel propter aliquam tranſmutationem corporalem (ſicut accidit in dormientibus, & furioſis) vel etiam ſecundum imperium rationis diſponuntur phantaſmata in ordine ad id quod eſt intelligendum. Sicut enim ex diverſa ordinatione earumdem litterarum accipiuntur diverſi intellectus; ita etiam ſecundum diverſam diſpoſitionem phantaſmatum reſultant in intellectu diverſæ ſpecies intelligibiles. Iudicium autem humanæ mentis fit ſecundum vim intellectualis luminis.

Per donum autem prophetiæ confertur aliud humanæ menti ſupra id quod pertinet ad naturalem facultatem, quantum ad utrumque, ſcilicet & quantum ad iudicium per influxum luminis intellectualis, & quantum ad acceptionem, ſeu repræſentationem rerum, quæ fit per aliquas ſpecies. Et quantum ad hoc ſecundum poteſt aſſimilari doctrina humana revelationi propheticæ, non autem quantum ad primum. Homo enim ſuo diſcipulo repræſentat aliquas res per ſigna locutionum; non autem poteſt interius illuminare, ſicut facit Deus.

Horum autem duorum principalius eſt primum in prophetia: quia iudicium eſt completivum cognitionis. Et ideo ſi cui fiat divinitus repræſentatio aliquarum rerum per ſimilitudines imaginarias (ut Pharaoni, & Nabuchodonoſor) aut etiam

(a) In Vulgata deeſt eis.

Digitized by Google

tiam per similitudines corporales (ut Balthasar) non est talis censendus Propheta, nisi illuminetur eius mens ad iudicandum; sed talis apparitio est quiddam imperfectum in genere prophetiæ. Unde a quibusdam vocatur (a) extasis prophetiæ, sicut & divinatio somniorum. Erit autem Propheta, si solummodo intellectus eius illuminetur ad iudicandum etiam ea quæ ab aliis imaginarie visa sunt, ut patet de Ioseph, qui exposuit somnium Pharaonis. Sed, sicut Augustinus dicit XII. super Gen. ad lit. (cap. IX. in med.) *maxime Propheta est qui utroque præcellit, ut scilicet videat in spiritu corporalium rerum significativas similitudines, & eas vivacitate mentis intelligat*.

Repræsentantur autem divinitus menti Prophetæ quandoque quidem mediante sensu exterius quædam formæ sensibiles; sicut Daniel vidit scripturam parietis, ut legitur Daniel. V. quandoque autem per formas imaginarias, sive omnino divinitus impressas, non per sensum acceptas (puta si alicui cæco nato imprimerentur in imaginatione colorum similitudines) vel etiam divinitus ordinatas ex his quæ a sensibus sunt acceptæ; sicut Hieremias *vidit ollam succensam a facie Aquilonis*, ut habetur Hierem. I. sive etiam imprimendo species intelligibiles ipsi menti; sicut patet de his qui accipiunt scientiam, vel sapientiam infusam, sicut Salomon, & Apostoli. Lumen autem intelligibile quandoque quidem imprimitur menti humanæ divinitus ad diiudicandum ea quæ ab aliis visa sunt; sicut dictum est (hic sup.) de Ioseph, & sicut patet de Apostolis, quibus *Dominus aperuit sensum, ut intelligerent Scripturas*, ut dicitur Lucæ XXIV. 45. & ad hoc pertinet interpretatio sermonum; sive etiam ad diiudicandum secundum divinam veritatem ea quæ cursu naturali homo apprehendit; sive etiam ad diiudicandum veraciter, & efficaciter ea quæ agenda sunt, secundum illud Isaiæ LXIII. 14. *Spiritus Domini ductor eius fuit*. Sic igitur patet quod prophetica revelatio quandoque quidem fit per solam luminis influentiam, quandoque autem per species de novo impressas, vel aliter ordinatas.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.) quandoque in prophetica revelatione divinitus ordinantur species imaginariæ præacceptæ a sensu, secundum congruentiam ad veritatem revelandam; & tunc conversatio præcedens aliquid operatur ad ipsas similitudines, non autem quando totaliter ab extrinseco imprimuntur.

Ad secundum dicendum, quod visio intellectualis non fit secundum aliquas similitudines corporales, & individuales; fit tamen secundum aliquam similitudinem intelligibilem. Unde Augustinus dicit IX. de Trin. (cap. XI. in princ.) quod *habet animus nonnullam speciei notæ similitudinem*: quæ quidem similitudo intelligibilis in revelatione prophetica quandoque immediate a Deo imprimitur; quandoque a formis imaginatis resultat secundum adiutorium prophetici luminis: quia ex eisdem formis imaginatis subtilior conspicitur veritas secundum illustrationem altioris luminis.

Ad tertium dicendum, quod quascumque formas imaginatas naturali virtute homo potest formare, absolute huiusmodi formas considerando; non tamen ut sint ordinatæ ad repræsentandas intelligibiles veritates, quæ hominis intellectum excedunt; sed ad hoc necessarium est auxilium supernaturalis luminis.

ARTICULUS III. 826

Utrum visio prophetica semper fiat cum abstractione a sensibus.

Ver. quæst. XII. *art.* 9.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod visio prophetica semper fiat cum abstractione a sensibus. Dicitur enim Num. XII. 6. *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum*. Sed, sicut Glossa dicit in principio Psalterii, *visio quæ est per somnia, & visiones, est per ea quæ videntur dici, vel fieri*: cum autem aliqua videntur dici, vel fieri, quæ non dicuntur, vel fiunt, est alienatio a sensibus. Ergo prophetia semper fit cum alienatione a sensibus.

2. Præterea. Quando una virtus multum intenditur in operatione sua, alia potentia abstrahitur a suo actu; sicut illi qui vehementer intendunt ad aliquid audiendum, non percipiunt visu ea quæ coram ipsis sunt. Sed in visione prophetica est maxime intellectus elevatus, & intenditur in suo actu. Ergo videtur quod semper fiat cum abstractione a sensibus.

3. Præ-

(a) *Al.* casus prophetiæ.

3. Præterea. Impossibile est idem simul ad oppositas partes converti. Sed in visione prophetica mens convertitur ad accipiendum a superiori. Ergo non potest simul converti ad sensibilia. Necessarium ergo videtur quod revelatio prophetica semper fiat cum abstractione a sensibus.

4. Sed contra est quod dicitur I. ad Cor. XIV. 32. *Spiritus Prophetarum Prophetis subiecti sunt*. Sed hoc esse non posset, si Propheta non esset sui compos, a sensibus alienatus existens. Ergo videtur quod prophetica visio non fiat cum alienatione a sensibus.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) prophetica revelatio fit secundum quatuor, scilicet secundum influxum intelligibilis luminis, secundum immissionem intelligibilium specierum, secundum impressionem, vel ordinationem imaginabilium formarum, & secundum expressionem formarum sensibilium. Manifestum est autem quod non fit abstractio a sensibus, quando aliquid repræsentatur menti Prophetæ per species sensibiles, sive ad hoc specialiter formatas divinitus, sicut rubus ostensus Moysi (Exod. III.) & scriptura ostensa Danieli (Dan. v.) sive etiam per alias causas productas; ita tamen quod secundum divinam providentiam ad aliquid prophetice significandum ordinetur, sicut per arcam Noe significabatur Ecclesia.

Similiter etiam non est necesse ut fiat alienatio a sensibus exterioribus per hoc quod mens Prophetæ illustratur intelligibili lumine, aut formatur intelligibilibus speciebus: quia in nobis perfectum iudicium intellectus habetur per conversionem ad sensibilia, quæ sunt prima nostræ cognitionis principia, ut in I. habitum est (quæst. LXXXIV. art. 7.)

Sed quando fit revelatio prophetica secundum formas imaginarias, necesse est fieri abstractionem a sensibus, ut talis apparitio phantasmatum non referatur ad ea quæ exterius sentiuntur.

Sed abstractio a sensibus quandoque fit perfecte, ut scilicet nihil homo sensibus percipiat; quandoque autem imperfecte, ut scilicet aliquid percipiat sensibus, non tamen plene discernat ea quæ exterius percipit, ab his quæ imaginabiliter videt. Unde Augustinus dicit XII. super Gen. ad litter. (cap. XII. ante med.) *Sic videntur, quæ in spiritu fiunt, imagines corporum, quemadmodum corpora (a) ipsa per corpus; ita ut simul cernatur homo aliquis præsens oculis, & absens alius spiritu, tamquam oculis*.

Talis tamen alienatio a sensibus non fit in Prophetis cum aliqua inordinatione naturæ (sicut in arreptitiis, vel in furiosis) sed per aliquam causam ordinatam, vel naturalem, sicut per somnium, vel spiritualem, sicut per contemplationis vehementiam, sicut de Petro legitur Act. X. quod cum oraret in cœnaculo factus est in excessu mentis; vel virtute divina rapiente, secundum illud Ezech. I. 3. *Facta est super eum manus Domini*.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de Prophetis quibus imprimebantur, vel ordinabantur imaginariæ formæ vel in dormiendo, quod significatur per somnium, vel in vigilando, quod significatur per visionem.

Ad secundum dicendum, quod quando mens intenditur in suo actu circa absentia, quæ sunt a sensibus remota, tunc propter vehementiam intentionis sequitur alienatio a sensibus; sed quando mens intenditur in suo actu circa dispositionem, vel iudicium sensibilium, non oportet quod a sensibus abstrahatur.

Ad tertium dicendum, quod motus mentis propheticæ non est secundum virtutem propriam, sed secundum virtutem superioris influxus. Et ideo quando ex superiori influxu mens Prophetæ inclinatur ad iudicandum, vel disponendum aliquid circa sensibilia, non fit alienatio a sensibus, sed solum quando elevatur mens ad contemplandum aliqua sublimiora.

Ad quartum dicendum, quod spiritus Prophetarum dicuntur esse subiecti Prophetis quantum ad propheticam enunciationem, de qua ibi Apostolus loquitur, quia scilicet ex proprio sensu loquuntur ea quæ viderunt, non mente perturbata, sicut arreptitii (ut dixerunt Priscilla, & Montanus;) sed in ipsa prophetica revelatione potius ipsi subiiciuntur spiritui prophetiæ, idest dono prophetico.

(a) *Ita communiter. In cod. Alcan. & edit. Rom. deest* ipsa.

Digitized by Google

ARTICULUS IV. 827

Utrum Prophetæ semper cognoscant ea quæ prophetant.

Hier. XI. *lect.* 7.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Prophetæ semper cognoscant ea quæ prophetant. Quia, ut Augustinus dicit XII. super Genes. ad lit. (cap. IX. in princ.) *quibus signa per aliquas rerum corporalium similitudines demonstrabantur in spiritu, nisi accessisset mentis officium, ut etiam intelligerentur, nondum erat prophetia*. Sed ea quæ intelliguntur, non possunt esse incognita. Ergo Propheta non ignorat ea quæ prophetat.

2. Præterea. Maius est lumen prophetiæ quam lumen naturalis rationis. Sed quicumque lumine naturali habet scientiam, non ignorat ea quæ scit. Ergo quicumque lumine prophetico aliqua enuntiat, non potest ea ignorare.

3. Præterea. Prophetia ordinatur ad hominum illuminationem: unde dicitur II. Pet. I. 19. *Habemus propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes, quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco*. Sed nihil potest alios illuminare, nisi in se sit illuminatum. Ergo videtur quod Propheta prius illuminetur ad cognoscendum ea quæ aliis enuntiat.

Sed contra est quod dicitur Ioan. XI. 51. *Hoc autem a semetipso* (Caiphas) *non dixit; sed cum esset Pontifex anni illius, prophetavit, quod Iesus moriturus erat pro gente &c.* Sed hoc Caiphas non cognovit. Ergo non omnis qui prophetat, cognoscit ea quæ prophetat.

Respondeo dicendum, quod in revelatione prophetica movetur mens Prophetæ a Spiritu sancto, sicut instrumentum deficiens respectu principalis agentis. Movetur autem mens Prophetæ non solum ad aliquid apprehendendum, sed etiam ad aliquid loquendum, vel ad aliquid faciendum; & quandoque quidem ad omnia tria simul, quandoque autem ad duo horum, quandoque vero ad unum tantum. Et quodlibet horum contingit esse cum aliquo cognitionis defectu. Nam cum mens Prophetæ movetur ad aliquid æstimandum, vel apprehendendum, quandoque quidem inducitur ad hoc quod solum apprehendat rem illam, quandoque autem ulterius ad hoc quod cognoscat hæc sibi esse divinitus revelata.

Similiter etiam quandoque movetur mens Prophetæ ad aliquid loquendum, ita quod intelligat id quod per hæc verba Spiritus sanctus intendit, sicut David, qui dicebat II. Regum XXIII. 2. *Spiritus Domini locutus est per me*. Quandoque autem ille cuius mens movetur ad aliqua verba exprimenda, non intelligit quid Spiritus sanctus per hæc verba intendat, sicut patet de Caipha Ioan. X.

Similiter etiam cum Spiritus sanctus movet mentem alicuius ad aliquid faciendum, quandoque quidem intelligit quid hoc significet, sicut patet de Hieremia, qui abscondit lumbare in Euphrate, ut habetur Hierem. XIII. quandoque vero non intelligit; sicut milites dividentes vestimenta Christi, non intelligebant quid hoc significaret. Cum ergo aliquis cognoscit se moveri a Spiritu sancto ad aliquid æstimandum, vel significandum verbo, vel facto, hoc proprie ad prophetiam pertinet, cum autem movetur, sed non cognoscit, non est perfecta prophetia, sed quidam instinctus propheticus.

Sciendum tamen, quod quia mens Prophetæ est instrumentum deficiens, ut dictum est (in cor. art.) etiam veri Prophetæ non omnia cognoscunt quæ in eorum visis, aut verbis, aut etiam factis Spiritus sanctus intendit.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primæ rationes loquuntur de veris Prophetis, quorum mens divinitus illustratur perfecte.

QUAESTIO CLXXIV.

De divisione prophetiæ, in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de divisione prophetiæ: & circa hoc quæruntur sex.

Primo de divisione prophetiæ in suas species.

Secundo, utrum sit altior prophetia quæ est sine imaginaria visione.

Tertio de diversitate graduum prophetiæ.

Quarto, utrum Moyses fuerit excellentissimus Prophetarum.

Quinto, utrum aliquis comprehensor possit esse Propheta.

Sexto, utrum prophetia creverit per temporis processum.

Digitized by Google

ARTICULUS I. 828

Utrum convenienter dividatur prophetia in prophetiam prædestinationis Dei, præscientiæ, & comminationis.

Ver. quæst. XII. *art.* 10. *& Matth.* I. *prope fin.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod inconvenientur dividatur prophetia in Glossa (ord. sup. illud, *Ut adimpleretur quod &c.*) super Matth. I. *Ecce virgo in utero habebit:* ubi dicitur, quod „ prophetia alia est ex prædestinatio- „ ne Dei, quam necesse est omnibus „ modis evenire, ut sine nostro implea- „ tur arbitrio; ut hæc de qua hic agi- „ tur: alia est ex præscientia Dei, cui „ nostrum admiscetur arbitrium: alia est „ quæ comminatio dicitur, quæ fit ob „ signum divinæ animadversionis. “ Illud enim quod consequitur omnem prophetiam, non debet poni ut membrum dividens prophetiam. Sed omnis prophetia est secundum præscientiam divinam, quia *Prophetæ legunt in libro præscientiæ*, ut dicit Glossa Isa. XXXVIII. (ord. sup. illud, *Dispone domui tuæ.*) Ergo videtur quod non debeat poni una species prophetiæ quæ est secundum præscientiam.

2. Præterea. Sicuti aliquid prophetatur secundum comminationem; ita etiam secundum promissionem; & utraque variatur: dicitur enim Hierem. XVIII. 7. *Repente loquar adversum gentem, & adversum regnum, ut eradicem, & destruam, & disperdam illud. Si pœnitentiam egerit gens illa a malo suo, agam & ego pœnitentiam:* & hoc pertinet ad prophetiam comminationis: & postea subdit de prophetia promissionis: *Subito loquar de gente, & regno, ut ædificem, & plantem illud. Si fecerit malum in oculis meis, pœnitentiam agam super bono quod locutus sum ut facerem ei.* Ergo sicut ponitur prophetia comminationis, ita debet poni prophetia promissionis.

3. Præterea. Isidorus dicit in Lib. VII. Etym. (cap. VIII. declinando ad fin.) prophetiæ genera sunt septem. Primum genus est extasis, quod est mentis excessus; sicut vidit Petrus vas submissum de cælo cum variis animalibus. Secundum genus est visio; sicut apud Isaiam dicentem, *Vidi Dominum sedentem &c.* Tertium genus est *somnium*; sicut Iacob scalam dormiens vidit. Quartum genus est *per nubem*; sicut ad Moysen loquebatur Deus. Quintum genus est *vox de cælis*; sicut ad Abraham sonuit dicens: *Ne mittas manum in puerum*. Sextum genus *accepta parabola*; sicut apud Balaam. Septimum genus *repletio Spiritus sancti*, sicut pene apud omnes Prophetas. Ponit etiam tria genera visionum: unum secundum oculos corporis; alterum secundum spiritum imaginarium; tertium per intuitum mentis. Sed hæc non exprimuntur in prius dicta divisione. Ergo est insufficiens.

Sed contra est auctoritas Hieronymi, cuius dicitur esse Glossa (inducta in arg. I.)

Respondeo dicendum, quod species habituum, & actuum in moralibus distinguuntur secundum obiecta. Obiectum autem prophetiæ est id quod est in cognitione divina supra humanam facultatem existens. Et ideo secundum horum differentiam prophetia distinguitur in diversas species, secundum prius dictam divisionem.

Dictum est autem supra (quæst. CLXXI. art. 6. ad 2.) quod futurum est in divina cognitione dupliciter. Uno modo, prout est in sua causa: & sic accipitur prophetia comminationis, quæ non semper impletur; sed per eam prænuntiatur ordo causæ ad effectum, qui quandoque aliis supervenientibus impeditur.

Alio modo præcognoscit Deus aliqua in seipsis: vel ut fienda ab ipso; & horum est prophetia prædestinationis: quia secundum Damascenum (Lib. II. orth. Fid. cap. XXX. cir. princ.) *Deus prædestinat ea quæ non sunt in nobis*: vel ut fienda per liberum arbitrium hominis; & sic est prophetia præscientiæ, quæ potest esse bonorum, & malorum: quod non contingit de prophetia prædestinationis, quæ est bonorum tantum.

Et quia prædestinatio sub præscientia comprehenditur, ideo in Glossa (Cassiodori sup. prolog. Hieronymi, & Glossa ord. sup. illud Matth. I. *Ut adimpleretur quod &c.*) in principio Psalterii ponitur tantum duplex prophetiæ species, scilicet secundum præscientiam, & secundum comminationem.

Ad primum ergo dicendum, quod præscientia proprie dicitur præcognitio futurorum eventuum, prout in seipsis sunt; & secundum hoc ponitur species prophetiæ: prout autem dicitur respectu futurorum eventuum, sive secundum

Digitized by Google

quod in seipsis sunt, sive secundum quod sunt in suis causis, communiter se habet ad omnem speciem prophetiæ.

Ad secundum dicendum, quod prophetia promissionis comprehenditur sub prophetia comminationis, quia eadem est ratio veritatis in utraque. Denominatur tamen magis a comminatione, quia Deus pronior est ad relaxandum pœnam quam ad subtrahendum promissa beneficia.

Ad tertium dicendum, quod Isidorus distinguit prophetiam secundum modum prophetandi: qui quidem potest distingui vel secundum potentias cognoscitivas in homine; quæ sunt sensus, imaginatio, & intellectus: & sic sumitur triplex visio, quam ponit tam ipse, quam Augustinus XII. super Gen. ad lit. (cap. VI. & seq.) vel potest distingui secundum differentiam prophetici influxus: qui quidem quantum ad illustrationem intellectus significatur per repletionem Spiritus sancti, quam septimo loco ponit. Quantum vero ad impressionem formarum imaginabilium ponit tria; scilicet *somnium*, quod ponit tertio loco; & *visionem*, quæ fit in vigilando respectu quorumcumque communium, quam ponit in secundo loco; & *extasim*, quæ fit per elevationem mentis in aliqua altiora, quam ponit primo loco. Quantum vero ad sensibilia signa ponit tria: quia sensibile signum aut est aliqua res corporea exterius apparens visui, sicut *nubes*, quam ponit quarto loco; aut est *vox* formata exterius ad auditum hominis delata, quam ponit quinto loco; aut est vox per hominem formata cum similitudine alicuius rei quod pertinet ad *parabolam*, quam ponit sexto loco.

ARTICULUS II. 829

Utrum excellentior sit prophetia quæ habet visionem intellectualem, & imaginariam, quam ea quæ habet visionem intellectualem tantum.

Inf. art. 3. cor. & III. P. quæst. XXX. *art.* 2. *ad* 1. *& ver. quæst.* XII. *art.* 12. *& Is.* 1.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod excellentior sit prophetia quæ habet visionem intellectualem, & imaginariam, quam ea quæ habet visionem intellectualem tantum. Dicit enim Augustinus XII. super Genesim ad lit. (cap. IX. in med.) & habetur in Glossa (ordin.) I. ad Cor. XIV. (super illud, *Spiritus autem loquitur mysteria*:) *Minus est Propheta qui rerum quæ significantur, sola ipsa signa in spiritu per rerum corporalium imagines videt; & magis est Propheta, qui solo earum intellectu est præditus; sed maxime Propheta est qui in utroque præcellit*. Hoc autem pertinet ad Prophetam qui simul habet intellectualem, & imaginariam visionem. Ergo huiusmodi prophetia est altior.

2. Præterea. Quanto virtus alicuius rei est maior, tanto ad magis distantia se extendit. Sed lumen propheticum principaliter ad mentem pertinet, ut ex dictis patet (quæst. præc. art. 2.) Ergo perfectior videtur esse prophetia quæ derivatur usque ad imaginationem, quam illa quæ existit in solo intellectu.

3. Præterea. Hieronymus in prol. Lib. Reg. (cir. med.) distinguit Prophetas contra Hagiographos. Omnes autem illi quos Prophetas nominat (puta Isaias, Hieremia, & alii huiusmodi) simul cum intellectuali visione imaginariam habuerunt; non autem illi qui dicuntur Hagiographi, sicut ex inspiratione Spiritus sancti scribentes (sicut Iob, David, Salomon, & huiusmodi.) Ergo videtur quod magis proprie dicuntur Prophetæ illi qui simul habent visionem imaginariam cum intellectuali, quam illi qui habent intellectualem tantum.

4. Præterea. Dionysius dicit 1. cap. cæl. Hierar. (parum ante med.) quod *impossibile est nobis superlucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum*. Sed prophetica revelatio fit per immissionem divini radii. Ergo videtur quod non possit esse absque phantasmatum velaminibus.

Sed contra est quod Glossa dicit in principio Psalterii, quod *ille modus prophetiæ dignior est ceteris, quando scilicet ex sola Spiritus sancti inspiratione, remoto omni exteriori adminiculo facti, vel dicti, vel visionis, vel somnii, prophetatur*.

Respondeo dicendum, quod dignitas eorum quæ sunt ad finem, præcipue consideratur ex fine. Finis autem prophetiæ est manifestatio alicuius veritatis supra hominem existentis. Unde quanto huiusmodi manifestatio est potior, tanto prophetia est dignior. Manifestum est autem quod manifestatio divinæ veritatis quæ fit per nudam contemplationem ipsius veritatis, potior est quam illa quæ fit sub similitudine corporalium rerum: magis enim appropinquat ad visionem pa-

Digitized by Google

patriæ, ſecundum quam in eſſentia Dei veritas conſpicitur. Et inde eſt quod prophetia per quam aliqua ſupernaturalis veritas conſpicitur ſecundum intellectualem viſionem, eſt dignior quam illa in qua veritas ſupernaturalis manifeſtatur per ſimilitudinem corporalium rerum, ſecundum imaginariam viſionem.

Et ex hoc etiam oſtenditur mens Prophetæ ſublimior; ſicut in doctrina humana auditor oſtenditur eſſe melioris intellectus, qui veritatem intelligibilem a magiſtro nude prolatam capere poteſt, quam ille qui indiget ſenſibilibus exemplis ad hoc manuduci. Unde in commendationem prophetiæ David dicitur II Reg. XXIII. 3. *Mihi locutus eſt fortis Iſrael*: & poſtea ſubdit: *Sicut lux auroræ oriente Sole mane abſque nubibus rutilat*.

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliqua ſupernaturalis veritas revelanda eſt per ſimilitudines corporales, tunc magis eſt Propheta qui utrumque habet, ſcilicet lumen intellectuale, & imaginariam viſionem, quam ille qui habet alterum tantum, quia perfectior eſt prophetia: & quantum ad hoc loquitur Auguſtinus. Sed illa prophetia in qua revelatur nude intelligibilis veritas, eſt omnibus potior.

Ad ſecundum dicendum, quod aliud eſt iudicium de his quæ propter ſe quæruntur, & de his quæ quæruntur propter aliud. In his enim quæ propter ſe quæruntur, quanto virtus agentis ad plura, & remotiora ſe extendit, tanto potior eſt; ſicut medicus reputatur melior qui plures poteſt, & magis a ſanitate diſtantes ſanare. In his autem quæ non quæruntur niſi propter aliud, quanto agens poteſt ex paucioribus, & propinquioribus ad ſuum intentum pervenire, tanto videtur eſſe maioris virtutis; ſicut magis laudatur medicus qui per pauciora, & leniora poteſt ſanare infirmum. Viſio autem imaginaria in cognitione prophetica non requiritur propter ſe, ſed propter manifeſtationem intelligibilis veritatis. Et ideo tanto potior eſt prophetia, quanto minus ea indiget.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid eſſe ſimpliciter melius, quod tamen minus proprie recipit alicuius prædicationem; ſicut cognitio patriæ eſt nobilior quam cognitio viæ, quæ tamen magis proprie dicitur fides, propterea quod nomen fidei importat imperfectionem cognitionis. Similiter autem prophetia importat quamdam obſcuritatem, & remotionem ab intelligibili veritate: & ideo magis proprie dicuntur Prophetæ qui vident per imaginariam viſionem; quamvis illa prophetia ſit nobilior quæ eſt per intellectualem viſionem; dummodo tamen ſit eadem veritas utrobique revelata. Si vero lumen intellectuale alicui divinitus infundatur, non ad cognoſcendum aliqua ſupernaturalia, ſed ad iudicandum ſecundum certitudinem veritatis divinæ ea quæ humana ratione cognoſci poſſunt, ſic talis prophetia intellectualis eſt infra illam quæ eſt cum imaginaria viſione ducente in ſupernaturalem veritatem: cuiuſmodi prophetiam habuerunt omnes illi qui numerantur in ordine Prophetarum; qui etiam ex hoc ſpecialiter dicuntur Prophetæ, quia prophetico officio fungebantur. Unde ex perſona Domini loquebantur, dicentes ad populum: *Hæc dicit Dominus*: quod non faciebant illi qui hagiographa conſcripſerunt; quorum plures loquebantur frequentius de his quæ humana ratione cognoſci poſſunt, non quaſi ex perſona Dei, ſed ex perſona propria, cum adiutorio tamen divini luminis.

Ad quartum dicendum, quod illuſtratio divini radii in vita præſenti non fit ſine velaminibus phantaſmatum qualiumcumque: quia connaturale eſt homini ſecundum ſtatum præſentis vitæ ut non intelligat ſine phantaſmate. Quandoque tamen ſufficiunt phantaſmata quæ communi aliquo modo a ſenſibus abſtrahuntur; nec exigitur aliqua viſio imaginaria divinitus procurata: & ſic dicitur revelatio prophetica fieri ſine imaginaria viſione.

ARTICULUS III. 830

Utrum gradus prophetiæ poſſint diſtingui ſecundum viſionem imaginariam.

I. P. quæſt. XII. *art.* II. *ad* I. *& IV. diſt.* XLIX. *quæſt.* II. *art.* 7. *ad* 2. *& ver. quæſt.* XII. *art.* 13. *per tot. & art.* 14. *cor. & I. Cor.* XIII. *lect.* 4.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod gradus prophetiæ non poſſint diſtingui ſecundum viſionem imaginariam. Gradus enim alicuius rei non attenditur ſecundum id quod eſt propter aliud, ſed ſecundum id quod eſt propter ſe.

se. In prophetia autem propter se quæritur visio intellectualis, propter aliud autem visio imaginaria, ut supra dictum est (art. præc. ad 2.) Ergo videtur quod gradus prophetiæ non distinguantur secundum imaginariam visionem, sed solum secundum intellectualem.

2. Præterea. Unius Prophetæ videtur esse unus gradus prophetiæ. Sed uni Prophetæ fit revelatio secundum diversas imaginarias visiones. Ergo diversitas imaginariæ visionis non diversificat gradus prophetiæ.

3. Præterea. Secundum Glossam (Cassiod. sup. prolog. Hieron. in Psal.) in principio Psalterii, prophetia consistit in dictis, & factis, somnio, & visione. Non ergo debent prophetiæ gradus magis distingui secundum imaginariam visionem, ad quam pertinet visio, & somnium, quam secundum dicta, & facta.

Sed contra est quod medium diversificat gradus cognitionis; sicut scientia *propter quid* est altior, eo quod est per nobilius medium quam scientia *quia est*, vel etiam quam opinio. Sed visio imaginaria in cognitione prophetica est sicut quoddam medium. Ergo gradus prophetiæ distingui debent secundum imaginariam visionem.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. præc. art. 2.) prophetia in qua per lumen intelligibile revelatur aliqua veritas supernaturalis per imaginariam visionem, medium gradum tenet inter illam prophetiam in qua revelatur supernaturalis veritas absque imaginaria visione, & illam in qua per lumen intelligibile absque imaginaria visione dirigitur homo ad ea cognoscenda, vel agenda quæ pertinent ad humanam conversationem. Magis autem est proprium prophetiæ cognitio quam operatio: & ideo infimus gradus prophetiæ est cum aliquis ex interiori instinctu movetur ad aliqua exterius facienda; sicut de Sampsone dicitur Iudicum xv. 14. quod *irruit Spiritus Domini in eum: & sicut solent ad ardorem ignis ligna consumi; ita & vincula, quibus ligatus erat, dissipata sunt, & soluta*. Secundus autem gradus prophetiæ est cum aliquis ex interiori lumine illustratur ad cognoscendum aliqua, quæ tamen non excedunt limites naturalis cognitionis; sicut dicitur de Salomone III. Reg. iv. 32. quod *locutus est parabolas, & disputavit super lignis a cedro quæ est in Libano usque ad hyssopum quæ egreditur de pariete, & disseruit de iumentis, & volucribus, & reptilibus, & piscibus*: & hoc totum fuit ex divina inspiratione, nam præmittitur: *Dedit Deus sapientiam Salomoni, & prudentiam multam nimis*.

Hi tamen duo gradus sunt infra prophetiam proprie dictam, quia non attingunt ad supernaturalem veritatem. Illa autem prophetia in qua manifestatur supernaturalis veritas per imaginariam visionem, diversificatur primo secundum differentiam somnii, quod fit in dormiendo, & visionis, quæ fit in vigilando, quæ pertinet ad altiorem gradum prophetiæ: quia maior vis prophetici luminis esse videtur quæ aliquem occupatum circa sensibilia in vigilando abstrahit ad supernaturalia, quam illa quæ animam hominis abstractam a sensibilibus invenit in dormiendo.

Secundo autem diversificantur gradus prophetiæ quantum ad expressionem signorum imaginabilium, quibus veritas intelligibilis exprimitur. Et quia signa maxime expressa intelligibilis veritatis sunt verba, ideo altior gradus prophetiæ videtur, quando Propheta audit verba exprimentia intelligibilem veritatem sive in vigilando, sive in dormiendo, quam quando videt aliquas res significativas veritatis, sicut septem spicæ plenæ significant septem annos ubertatis. (Gen. xli.) In quibus etiam signis tanto videtur prophetia esse altior, quanto signa sunt magis expressa; sicut quando Hieremias vidit incendium civitatis sub similitudine ollæ succensæ, sicut dicitur Hierem. 1.

Tertio autem ostenditur altior esse gradus prophetiæ, quando Propheta non solum videt signa verborum, vel factorum, sed etiam videt vel in vigilando, vel in dormiendo aliquem sibi colloquentem, aut aliquid demonstrantem: quia per hoc ostenditur quod mens Prophetæ magis appropinquat ad causam revelantem.

Quarto autem potest attendi altitudo gradus prophetalis ex conditione eius qui videtur. Nam altior gradus prophetiæ est, si ille qui loquitur, vel demonstrat, videatur in vigilando, vel in dormiendo in specie Angeli, quam si videatur in specie hominis: & adhuc altior, si videatur in dormiendo, vel in vigilando in specie Dei, secundum illud Isaiæ vi. 1. *Vidi Dominum sedentem*.

Su-

Digitized by Google

Super omnes autem hos gradus est tertium genus prophetiæ, in quo intelligibilis veritas, & supernaturalis absque imaginaria visione ostenditur; quæ tamen excedit rationem prophetiæ proprie dictæ, ut dictum est (art. præc. ad 3.) Et ideo consequens est quod gradus prophetiæ proprie dictæ distinguantur secundum imaginariam visionem.

Ad primum ergo dicendum, quod discretio luminis intelligibilis non potest a nobis cognosci, nisi secundum quod iudicatur per aliqua signa imaginaria, vel sensibilia. Et ideo ex diversitate imaginatorum perpenditur diversitas intellectualis luminis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. clxxi. art. 2.) prophetia non est per modum habitus immanentis, sed magis per modum passionis transeuntis. Unde non est inconveniens quod uni & eidem Prophetæ fiat revelatio prophetica diversis vicibus secundum diversos gradus.

Ad tertium dicendum, quod dicta, & facta de quibus ibi fit mentio, non pertinent ad revelationem prophetiæ, sed ad denuntiationem, quæ fit secundum dispositionem eorum quibus denuntiatur id quod Prophetæ revelatum est: & hoc fit quandoque per dicta, quandoque per facta. Denuntiatio autem, & operatio miraculorum consequenter se habent ad prophetiam, ut supra dictum est (quæst. clxxi. art. 1.)

ARTICULUS IV. 831

Utrum Moyses fuerit excellentior omnibus Prophetis.

Ver. quæst. XII. *art.* 9. *ad* 2. *& art.* 4. *& Is.* VI.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Moyses non fuerit excellentior omnibus Prophetis. Dicit enim Glossa in principio Psalt. quod *David dicitur Propheta per excellentiam*. Non ergo Moyses fuit excellentissimus omnium.

2. Præterea. Maiora miracula facta sunt per Iosue, qui fecit stare Solem, & Lunam, ut habetur Iosue x. & per Isaiam, qui fecit retrocedere Solem, ut habetur Isaiæ XXXVIII. quam per Moysen, qui divisit mare rubrum: similiter etiam per Heliam, de quo dicitur Eccli. XLVIII. 4. *Quis poterit tibi similiter gloriari, qui sustulisti mortuum ab inferis?* Non ergo Moyses fuit excellentissimus Prophetarum.

3. Præterea. Matth. XI. 11. dicitur, quod *inter natos mulierum non surrexit maior Ioanne Baptista*. Non ergo Moyses fuit excellentior omnibus Prophetis.

Sed contra est quod dicitur Deuteron. ult. 10. *Non surrexit Propheta ultra in Israel, sicut Moyses.*

Respondeo dicendum, quod licet quantum ad aliquid aliquis alius Prophetarum fuerit maior Moyse, simpliciter tamen Moyses fuit omnibus aliis maior.

In prophetia enim, sicut ex dictis patet (art. præc. & art. 1. quæst. clxxi.) consideratur & cognitio tam secundum visionem intellectualem, quam secundum visionem imaginariam, & denuntiatio, & confirmatio per miracula. Moyses ergo fuit aliis excellentior. Primo quidem quantum ad visionem intellectualem, eo quod vidit ipsam Dei essentiam, sicut Paulus in raptu, sicut Augustinus dicit XII. super Gen. ad lit. (cap. XXVII.) Unde dicitur Num. XII. 8. quod *palam, non per ænigmata Deum vidit*. Secundo quantum ad imaginariam visionem, quam quasi ad nutum habebat, non solum audiens verba, sed etiam videns loquentem etiam in specie Dei, non solum in dormiendo, sed etiam in vigilando. Unde dicitur Exod. XXXIII. 11. 8. quod *loquebatur ei Dominus facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum*. Tertio quantum ad denuntiationem: quia loquebatur toti populo fidelium ex persona Dei, quasi de novo legem proponens; alii vero Prophetæ loquebantur ad populum in persona Dei, quasi inducentes ad observantiam legis Moysi, secundum illud Malachiæ IV. 4. *Mementote legis Moysi servi mei*. Quarto quantum ad operationem miraculorum, quæ fecit toti populo infidelium. Unde dicitur Deuter. ult. 10. *Non surrexit ultra Propheta in Israel, sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem in omnibus signis, atque portentis, quæ misit per eum ut faceret in terra Aegypti Pharaoni, & omnibus servis eius, universæque terræ illius.*

Ad primum ergo dicendum, quod prophetia David ex propinquo attingit visionem Moysis quantum ad visionem intellectualem, quia uterque accepit revelationem intelligibilis, & supernaturalis veritatis absque imaginaria visione; visio tamen Moysis fuit excellentior quantum

tum ad cognitionem Divinitatis; sed David plenius cognovit, & expressit mysteria incarnationis Christi.

Ad secundum dicendum, quod illa signa illorum Prophetarum fuerunt maiora secundum substantiam facti, sed tamen miracula Moysis fuerunt maiora secundum modum faciendi, quia sunt facta toti populo.

Ad tertium dicendum, quod Ioannes pertinet ad novum Testamentum; cuius ministri praeferuntur etiam ipsi Moysi, quasi magis revelate speculantes, ut habetur II. ad Corinth. III.

ARTICULUS V. 832

Utrum aliquis gradus prophetiae sit etiam in beatis.

Sup. quaest. CLXXIII. *art.* I. *cor. & III. P. quaest.* VII. *art.* 8. *corp. & I. Corinth.* XIII. *lect.* 3.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod aliquis gradus prophetiae est etiam in beatis. Moyses enim, ut dictum est (art. praec.) vidit divinam essentiam; qui tamen Propheta dicitur. Ergo pari ratione beati possunt dici Prophetae.

2. Praeterea. Prophetia est divina revelatio. Sed divinae revelationes fiunt etiam Angelis beatis. Ergo etiam Angeli beati possunt dici Prophetae.

3. Praeterea. Christus ab instanti conceptionis fuit comprehensor; & tamen ipse Prophetam se nominat Matth. XIII. 57. ubi dicit: *Non est Propheta sine honore, nisi in patria sua*. Ergo etiam comprehensores, & beati possunt dici Prophetae.

4. Praeterea. De Samuele dicitur Eccli. XLVI. 23. *Exaltavit vocem eius de terra in prophetia delere impietatem gentis*. Ergo eadem ratione alii Sancti post mortem possunt Prophetae dici.

Sed contra est quod II. Pet. I. sermo propheticus comparatur *lucernae lucenti in caliginoso loco*. Sed in beatis nulla est caligo. Ergo non possunt dici Prophetae.

Respondeo dicendum, quod prophetia importat visionem quamdam alicuius supernaturalis veritatis, ut procul existentis. Quod quidem contingit esse dupliciter. Uno modo ex parte ipsius cognitionis, quia videlicet veritas supernaturalis non cognoscitur in seipsa, sed in aliquibus suis effectibus: & adhuc erit magis procul, si hoc fit per figuras corporalium rerum quam per intelligibiles effectus: & talis maxime est visio prophetica, quae fit per figuras, & similitudines corporalium rerum.

Alio modo visio est procul ex parte ipsius videntis, qui scilicet non est totaliter in ultimam perfectionem adductus, secundum illud II. ad Corinth. v. 6. *Quamdiu in corpore sumus, peregrinamur a Domino*. Neutro autem modo beati sunt procul: unde non possunt dici Prophetae.

Ad primum ergo dicendum, quod visio illa Moysis fuit raptim per modum passionis, non autem permanens per modum beatitudinis: unde adhuc erat videns procul: propter hoc non totaliter talis visio amittit rationem prophetiae.

Ad secundum dicendum, quod Angelis fit revelatio divina, non sicut procul existentibus, sed sicut iam totaliter Deo coniunctis. Unde talis revelatio non habet rationem prophetiae.

Ad tertium dicendum, quod Christus simul erat comprehensor, & viator. Inquantum ergo erat comprehensor, non competit sibi ratio prophetiae, sed solum inquantum erat viator.

Ad quartum dicendum, quod etiam Samuel nondum pervenerat ad statum beatitudinis. Unde etsi voluntate Dei ipsa anima Samuelis Sauli eventum belli praenuntiavit, Deo sibi hoc revelante; pertinet ad rationem prophetiae. Non autem est eadem ratio de Sanctis qui sunt modo in patria. Nec obstat quod arte daemonum hoc dicitur factum: quia etsi daemones animam alicuius Sancti evocare non possunt, neque cogere ad aliquid agendum; potest tamen hoc fieri divina virtute, ut dum daemon consulitur, ipse Deus per suum nuntium veritatem enuntiet; sicut per Heliam veritatem respondit nuntiis Regis, qui mittebantur ad consulendum Deum Accaron, ut habetur IV. Reg. I.

Quamvis etiam dici possit, quod non fuerit anima Samuelis, sed daemon ex persona eius loquens; quem Sapiens Samuelem nominat, & eius praenuntiationem propheticam, secundum opinionem Saulis, & adstantium, quia ita opinabantur.

AR

Digitized by Google

ARTICULUS VI. 833

Utrum gradus prophetiæ varientur ſecundum temporis proceſſum.

I. *P. quæſt.* lii. *art.* 5. *ad* 3. *& quæſt.* xii. *art.* 14. *ad* 1.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod gradus prophetiæ varientur ſecundum temporis proceſſum. Prophetia enim ordinatur ad cognitionem divinorum, ut ex dictis patet (quæſt.præc. art. 2. & 4.) Sed, ſicut dicit Gregorius (hom. xvi. in Ezech. aliquant. a med.) *per ſucceſſiones temporum crevit divinæ cognitionis augmentum*. Ergo & gradus prophetiæ ſecundum proceſſum temporis debent diſtingui.

2. Præterea. Revelatio prophetica fit per modum divinæ allocutionis ad hominem. A Prophetis autem ea quæ ſunt eis revelata, denuntiantur & verbo, & ſcripto: dicitur enim I. Reg. iii. 1. quod (a) *ante Samuelem ſermo Domini erat pretioſus*, ideſt rarus; qui tamen poſtea ad multos factus eſt: ſimiliter etiam non inveniuntur libri Prophetarum eſſe conſcripti ante tempus Iſaiæ, cui dictum eſt: *Sume tibi librum grandem, & ſcribe in eo ſtylo hominis*, ut patet Iſaiæ viii. 1. poſt quod tempus plures Prophetæ ſuas prophetias conſcripſerunt. Ergo videtur quod ſecundum proceſſum temporum profecerit prophetiæ gradus.

3. Præterea. Dominus dicit Matth. xi. 13. *Lex, & Prophetæ uſque ad Ioannem prophetaverunt*. Poſtmodum autem fuit donum prophetiæ in diſcipulis Chriſti multo excellentius quam fuerit in antiquis Prophetis, ſecundum illud ad Epheſ. iii. 5. *Aliis generationibus non eſt agnitum filiis hominum*, ſcilicet myſterium Chriſti, *ſicut nunc revelatum eſt ſanctis Apoſtolis eius, & Prophetis in ſpiritu*. Ergo videtur quod ſecundum proceſſum temporis creverit prophetiæ gradus.

Sed contra eſt quia Moyſes fuit excellentiſſimus Prophetarum, ut dictum eſt (art. 4. hu. quæſt.) qui tamen alios Prophetas præceſſit. Ergo gradus prophetiæ non profecit ſecundum temporis proceſſum.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. 2. & 4. hu. quæſt. & quæſt. præc. art. 2. & 4.) prophetia ordinatur ad cognitionem divinæ veritatis; per cuius contemplationem non ſolum in fide inſtruimur, ſed etiam in noſtris operibus gubernamur, ſecundum illud Pſal. xlii. 3. *Emitte lucem tuam, & veritatem tuam: ipſa me deduxerunt*. Fides autem noſtra in duobus principaliter conſiſtit. Primo quidem in vera Dei cognitione, ſecundum illud Hebr. xi. 6. *Accedentem ad Deum oportet credere, quia eſt*. Secundo in myniſterio incarnationis Chriſti, ſecundum illud Ioan. xiv. 1. *Creditis in Deum, & in me credite*. Si ergo de prophetia loquamur, inquantum ordinatur ad finem Deitatis, ſic quidem crevit ſecundum tres temporum diſtinctiones; ſcilicet ante legem, ſub lege, & ſub gratia. Nam ante legem, Abraham, & alii patres prophetice ſunt inſtructi de his quæ pertinent ad fidem Deitatis. Unde & Prophetæ nominantur, ſecundum illud Pſal. civ. 15. *In Prophetis meis nolite malignari*: quod ſpecialiter dicitur propter Abraham, & Iſaac. Sub lege autem facta eſt revelatio prophetica de his quæ pertinent ad fidem Deitatis, excellentius quam ante: quia iam oportebat circa hoc inſtitui non ſolum ſpeciales perſonas, aut quaſdam familias, ſed totum populum. Unde Dominus dicit Moyſi Exod. vi. 2. *Ego Dominus, qui apparui Abraham, Iſaac, & Iacob, in Deo omnipotente; & nomen meum Adonai non indicavi eis*: quia ſcilicet præcedentes patres fuerant inſtructi in fide de omnipotentia unius Dei; ſed Moyſes poſtea plenius fuit inſtructus de ſimplicitate divinæ eſſentiæ, cum dictum eſt ei Exodi iii. 14. *Ego ſum qui ſum*: quod quidem nomen ſignificatur a Iudæis per hoc nomen *Adonai*, propter venerationem illius ineffabilis nominis. Poſtmodum vero tempore gratiæ ab ipſo Filio Dei revelatum eſt myſterium Trinitatis, ſecundum illud Matth. ult. 19. *Euntes docete omnes Gentes, baptizantes eos in nomine Patris, & Filii, & Spiritus ſancti*.

In ſingulis tamen ſtatibus prima revelatio excellentior fuit. Prima autem revelatio ante legem facta eſt Abrahæ, cuius tempore cœperunt homines a fide unius Dei deviare ad idololatriam declinando; ante autem non erat neceſſaria talis revelatio omnibus in cultu unius Dei perſiſtentibus. Iſaac vero facta eſt inferior revelatio, quaſi fundata ſuper

(a) *Vulgata*: Sermo Domini erat pretioſus in diebus illis.

Digitized by Google

ſuper revelatione facta Abrahæ: unde dictum eſt ei Gen. XXVI. 24. *Ego ſum Deus Abraham patris tui*: & ſimiliter ad Iacob dictum eſt Gen. XXVIII. 12. *Ego ſum Deus Abraham patris tui, & Deus Iſaac*. Et ſimiliter in ſtatu legis prima revelatio facta Moyſi excellentior fuit; ſupra quam fundatur omnis alia Prophetarum revelatio. Ita etiam in tempore gratiæ ſuper revelatione facta Apoſtolis de fide Unitatis, & Trinitatis fundatur tota fides Eccleſiæ, ſecundum illud Matth. XVI. 18. *Super hanc petram*, ſcilicet confeſſionis tuæ, *ædificabo Eccleſiam meam*.

Quantum vero ad fidem incarnationis Chriſti, manifeſtum eſt quod quanto fuerunt Chriſto propinquiores, ſive ante, ſive poſt, ut plurimum plenius de hoc inſtructi fuerunt; poſt tamen plenius quam ante, ut Apoſtolus dicit ad Epheſ. III.

Quantum vero ad directionem humanorum actuum, prophetica revelatio diverſificata eſt, non ſecundum temporis proceſſum, ſed ſecundum conditionem negotiorum: quia, ut dicitur Proverb. XXIX. 18. *cum defecerit prophetia, diſſipabitur populus*. Et ideo quolibet tempore inſtructi ſunt homines divinitus de agendis, ſecundum quod erat expediens ad ſalutem electorum.

Ad primum ergo dicendum, quod dictum Gregorii intelligendum eſt de tempore ante Chriſti incarnationem, quantum ad cognitionem huius myſterii.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit in XVIII. de civit. Dei (cap. XXVII a med.) *quemadmodum regni Aſſyriorum primo tempore extitit Abraham, cui promiſſiones apertiſſime fierent; ita in occidentalis Babylonis*, ideſt Romanæ urbis, *exordio, qua imperante fuerat Chriſtus venturus, in quo implerentur illa promiſſa oracula Prophetarum, non ſolum loquentium, verum etiam ſcribentium in tantæ rei futuræ teſtimonium ſolvebantur*, ſcilicet promiſſiones Abrahæ factæ. *Cum enim Prophetæ numquam fere defuiſſent populo Iſrael, ex quo ibi Reges eſſe cœperunt, in uſum tantummodo eorum fuere, non gentium. Quando autem ea ſcriptura prophetica manifeſtius condebatur quæ gentibus quandoque prodeſſet, tunc oportebat incipere quando condebabur hæc civitas*, ſcilicet Romana, *quæ gentibus imperaret*. Ideo autem maxime tempore Regum oportuit Prophetas in illo populo abundare, quia tunc populus non opprimebatur ab alienigenis, ſed proprium Regem habebat: & ideo oportebat per Prophetas eum inſtrui de agendis, quaſi libertatem habentem.

Ad tertium dicendum, quod Prophetæ prænuntiantes Chriſti adventum, non potuerunt durare niſi uſque ad Ioannem, qui præſentialiter Chriſtum digito demonſtravit: & tamen, ut Hieronymus ibidem dicit, *non hoc dicitur, ut poſt Ioannem excludat Prophetas. Legimus enim in Actibus Apoſtolorum, & Agabum prophetaſſe, & quatuor virgines filias Philippi*. Ioannes etiam librum propheticum conſcripſit de fine Eccleſiæ: & ſingulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiæ ſpiritum habentes, non quidem ad novam doctrinam fidei depromendam, ſed ad humanorum actuum directionem, ſicut Auguſtinus refert V. de civit Dei (cap. XXVI. non procul a princ.) quod *Theodoſius Auguſtus ad Ioannem in Aegypti eremo conſtitutum, quem prophetandi ſpiritu præditum fama crebeſcente didicerat, miſit, & ab eo nuntium victoriæ certiſſimum accepit*.

QUAESTIO CLXXV.

De raptu,

in ſex articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de raptu: & circa hoc quæruntur ſex. Primo, utrum anima hominis rapiatur ad divina.

Secundo, utrum raptus pertineat ad vim cognoſcitivam, vel appetitivam.

Tertio, utrum Paulus in raptu viderit Dei eſſentiam.

Quarto, utrum fuerit alienatus a ſenſibus.

Quinto, utrum fuerit totaliter anima a corpore ſeparata in ſtatu illo.

Sexto, quid circa hoc ſciverit, & quid ignoraverit.

ARTICULUS I. 834

Utrum anima hominis rapiatur ad divina.

Ver. quæſt. XIII. *art.* I. *&* II. *ad Cor.* XII.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod anima hominis non rapiatur ad divina. Definitur enim a quibuſdam

raptus

Digitized by Google

raptus, *ab eo quod est secundum naturam, in id quod est supra naturam, vi superioris naturæ elevatio*. Est autem secundum naturam hominis ut ad divina elevetur: dicit enim Augustinus in princ. Confess. *Fecisti nos Domine ad te; & inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*. Non ergo hominis anima rapitur ad divina.

2. Præterea. Dionysius dicit VIII. cap. de divin. Nom. (a med. lect. 4. & cap. IX. ad fin. lect. 4.) quod iustitia Dei in hoc attenditur quod omnibus rebus distribuit secundum suum modum, & dignitatem. Sed quod aliquis elevetur supra id quod est secundum naturam, non pertinet ad modum hominis, vel dignitatem. Ergo videtur quod non rapiatur mens hominis a Deo in divina.

3. Præterea. Raptus quamdam violentiam importat. Sed Deus non regit nos per violentiam, & coacte, ut Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. XXX. cir. princ.) Non ergo mens hominis rapitur ad divina.

Sed contra est quod II. ad Corinth. XII. 2. dicit Apostolus: *Scio hominem in Christo raptum usque ad tertium cælum*: ubi dicit Glossa (ordin. Petri Lombardi) „*raptum*, idest contra naturam elevatum."

Respondeo dicendum, quod raptus violentiam quamdam importat, ut dictum est (in arg. 3.) *Violentum* autem *dicitur cuius principium est extra, nil conferente eo quod vim patitur*, ut dicitur in III. Ethic. (cap. 1. a princ.) Confert autem unumquodque ad id in quod tendit secundum propriam inclinationem vel voluntariam, vel naturalem. Et ideo oportet quod ille qui rapitur ab aliquo exteriori, rapiatur in aliquid quod est diversum ab eo in quod eius inclinatio tendit. Quæ quidem diversitas attenditur dupliciter: uno quidem modo quantum ad finem inclinationis; puta si lapis, qui naturaliter inclinatur ad hoc quod feratur deorsum, proiiciatur sursum: alio modo quantum ad modum tendendi; puta si lapis velocius proiiciatur deorsum quam sit motus eius naturalis.

Sic igitur & anima hominis dupliciter dicitur rapi in id quod est præter naturam: uno modo quantum ad terminum raptus; puta quando rapitur ad pœnas, secundum illud Psal. XLIX. 22. *Ne quando rapiat, & non sit qui eripiat*: alio modo quantum ad modum homini connaturalem, qui est ut per sensibilia intelligat veritatem. Et ideo quando abstrahitur a sensibilium apprehensione, dicitur rapi, etiamsi elevetur ad ea ad quæ naturaliter ordinatur; dum tamen hoc non fiat ex propria intentione; sicut accidit in somno, qui est secundum naturam, unde non potest proprie raptus dici.

Huiusmodi autem abstractio, ad quæcumque fiat, potest ex triplici causa contingere. Uno modo ex causa corporali; sicut accidit in his qui propter aliquam infirmitatem alienationem patiuntur: secundo modo ex virtute dæmonum; sicut patet in arrepticiis: tertio modo ex virtute divina; & sic loquimur nunc de raptu, prout scilicet aliquis spiritu divino elevatur ad aliqua supernaturalia cum abstractione a sensibus, secundum illud Ezech. VIII. 3. *Spiritus elevavit me inter cælum & terram, & adduxit me in Hierusalem in visione Dei*.

Sciendum tamen, quod rapi quandoque dicitur aliquis non solum propter alienationem a sensibus, sed etiam propter alienationem ab his quibus intendebat; sicut cum aliquis patitur evagationem mentis præter propositum. Sed hoc non ita proprie dicitur.

Ad primum ergo dicendum quod naturale est homini ut in divina tendat per sensibilium apprehensionem, secundum illud Rom. I. 20. *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Sed iste modus, quod aliquis elevetur ad divina cum abstractione a sensibus, non est homini naturalis.

Ad secundum dicendum, quod ad modum, & dignitatem hominis pertinet quod ad divina elevetur, ex hoc ipso quod homo factus est ad imaginem Dei. Et quia bonum divinum in infinitum excedit humanam facultatem, indiget homo ut supernaturaliter ad illud bonum capessendum adiuvetur: quod fit per quodcumque beneficium gratiæ. Unde quod sic elevetur mens a Deo per raptum, non est contra naturam, sed supra facultatem naturæ.

Ad tertium dicendum, quod verbum Damasceni est intelligendum quantum ad ea quæ sunt per hominem facienda; quantum vero ad ea quæ excedunt liberi arbitrii facultatem, necesse est quod homo quadam fortiori operatione elevetur: quæ quidem quantum ad aliquid potest dici coactio, si scilicet attendatur modus operationis, non autem si attendatur ter-

Digitized by Google

terminus operationis, in quem natura hominis, & eius intentio ordinatur.

ARTICULUS II. 835

Utrum raptus magis pertineat ad vim cognoscitivam quam ad vim appetitivam.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod raptus magis pertineat ad vim appetitivam quam ad vim cognoscitivam. Dicit enim Dionysius IV. cap. de div. Nom. (part. I. lect. 10.) *Est autem extasim faciens divinus amor*. Sed amor pertinet ad vim appetitivam. Ergo & extasis, sive raptus.

2. Praeterea. Gregorius dicit in II. Dialog. (cap. III. cir. med.) quod *ille qui porcos pavit, vagatione mentis, & immunditiae sub semetipso cecidit; Petrus vero, quem Angelus solvit, eiusque mentem in extasi rapuit, non extra se quidem, sed supra semetipsum fuit*. Sed ille filius prodigus per affectum in inferiora dilapsus est. Ergo etiam illi qui rapiuntur in superiora, per affectum hoc patiuntur.

3. Praeterea. Super illud Psal. XXX. *In te Domine speravi, non confundar in aeternum*, dicit Glossa (interl. Aug.) in expositione tituli: „ Extasis graece, „ latine dicitur excessus mentis: qui fit „ duobus modis, vel pavore terreno„ rum, vel mente rapta ad superna, & „ inferiorum oblita. " Sed pavor terrenorum ad affectum pertinet. Ergo etiam raptus mentis ad superna, qui ex opposito ponitur, pertinet ad affectum.

Sed contra est quod super illud Psal. CXV. *Ego dixi in excessu meo, Omnis homo mendax*, dicit Glossa (ord. Aug.) „ Dicitur hic extasis, cum mens non „ pavore alienatur, sed aliqua inspira„ tione revelationis sursum assumitur. " Sed revelatio pertinet ad vim intellectivam. Ergo & extasis, sive raptus.

Respondeo dicendum, quod de raptu dupliciter loqui possumus. Uno modo quantum ad id in quod aliquis rapitur: & sic proprie loquendo, raptus non potest pertinere ad vim appetitivam, sed solum ad cognoscitivam. Dictum est enim (art. praec.) quod raptus est praeter propriam inclinationem eius quod rapitur: ipse autem motus appetitivae virtutis est quaedam inclinatio ad bonum appetibile. Unde, proprie loquendo, ex hoc quod homo appetit aliquid, non rapitur, sed per se movetur.

Alio modo potest considerari raptus quantum ad suam causam: & sic potest habere causam ex parte appetitivae virtutis. Ex hoc enim ipso quod appetitus ad aliquid vehementer afficitur, potest contingere quod ex violentia affectus homo ab omnibus aliis alienetur. Habet etiam affectum in appetitiva virtute, cum scilicet aliquis delectatur in his ad quae rapitur. Unde & Apostolus dixit, se raptum non solum ad tertium caelum, quod pertinet ad contemplationem intellectus, sed etiam in paradisum, quod pertinet ad affectum.

Ad primum ergo dicendum, quod raptus addit aliquid supra extasim. Nam extasis importat simpliciter excessum a seipso, secundum quem scilicet aliquis extra suam ordinationem ponitur; sed raptus super hoc addit violentiam quamdam. Potest igitur extasis ad vim appetitivam pertinere, puta cum alicuius appetitus tendit in ea quae extra ipsum sunt: & secundum hoc Dionysius dicit, quod *divinus amor facit extasim*, inquantum scilicet facit appetitum hominis tendere in res amatas: unde postea subdit, quod *etiam ipse Deus, qui est omnium causa, per abundantiam amatoriae bonitatis extra seipsum fit per providentiam ad omnia existentia*. Quamvis etiam si expresse hoc diceretur de raptu, non designaretur, nisi quod amor esset causa raptus.

Ad secundum dicendum, quod in homine est duplex appetitus; scilicet intellectivus, qui dicitur voluntas; & sensitivus, qui dicitur sensualitas. Est autem proprium homini ut appetitus inferior subdatur appetitui superiori, & superior moveat inferiorem. Dupliciter ergo homo secundum appetitum potest fieri extra seipsum. Uno modo quando appetitus intellectivus totaliter in divina tendit, praetermissis his ad quae inclinat appetitus sensitivus: & sic Dionysius dicit in IV. de div. Nom. (loc. cit. in arg.) quod *Paulus ex virtute divini amoris extasim faciente dicit: Vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christus*. Alio modo quando praetermisso appetitu superiori, homo totaliter fertur in ea quae pertinent ad appetitum inferiorem; & sic *ille qui porcos pavit, sub semetipso cecidit*: & ille excessus, vel extasis plus appropinquat ad rationem raptus quam primus, quia scilicet appetitus superior est

ma-

magis homini proprius. Unde quando homo ex violentia appetitus inferioris abstrahitur a motu appetitus superioris, magis abstrahitur ab eo quod est sibi proprium. Quia tamen non est ibi violentia, eo quod voluntas potest resistere passioni, deficit a vera ratione raptus; nisi forte tam vehemens passio sit quod usum rationis totaliter tollat, sicut contingit in his qui propter vehementiam iræ, vel amoris insaniunt. Considerandum tamen, quod uterque excessus secundum appetitum existens potest causare excessum cognoscitivæ virtutis: vel quia mens ad quædam intelligiblilia rapiatur, alienata a sensibus; vel quia rapiatur ad aliquam imaginariam visionem, seu phantasticam apparitionem.

Ad tertium dicendum, quod sicut amor est motus appetitus respectu boni, ita timor est motus appetitus respectu mali. Unde eadem ratione ex utroque potest causari excessus mentis; præsertim cum timor ex amore causetur, sicut Augustinus dicit XIV. de civit. Dei (cap. VII. a med. & cap. IX.)

ARTICULUS III. 836

Utrum Paulus in raptu viderit Dei essentiam.

Ver. quæst. XIII. *art.* 2. *&* II. *Cor.* XII. *lect.* 1.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Paulus in raptu non viderit Dei essentiam. Sicut enim de Paulo legitur, quod est raptus usque ad tertium cælum; ita & de Petro legitur Act. x. quod *cecidit super eum mentis excessus*. Sed Petrus in suo excessu non vidit Dei essentiam, sed quamdam imaginariam visionem. Ergo videtur quod nec Paulus Dei essentiam viderit.

2. Præterea. Visio Dei facit hominem beatum. Sed Paulus in illo raptu non fuit beatus: alioquin numquam ad vitæ huius miseriam rediisset; sed corpus eius fuisset per redundantiam ab anima glorificatum, sicut erit in Sanctis post resurrectionem: quod patet esse falsum. Ergo Paulus in raptu non vidit Dei essentiam.

3. Præterea. Fides, & spes esse non possunt simul cum visione divinæ essentiæ, ut habetur I. ad Corinth. XIII. Sed Paulus in statu illo habuit fidem, & spem. Ergo non vidit Dei essentiam.

4. Præterea. Sicut Augustinus dicit XII. super Gen. ad lit. (cap. VI. & VII.) *secundum visionem imaginariam quædam similitudines corporum videntur*. Sed Paulus in raptu dicitur quasdam similitudines vidisse, puta tertii cæli, & paradisi, ut habetur II. ad Cor. XII. Ergo videtur esse raptus ad imaginariam visionem magis quam ad visionem divinæ essentiæ.

Sed contra est quod Augustinus determinat in Libro de videndo Deum ad Paulinam (epist. CXLVII. al. CXII. cap. XIII.) quod *ipsa Dei substantia a quibusdam videri potuit in hac vita positis, sicut a Moyse, & Paulo, qui raptus audivit ineffabilia verba, quæ non licet homini loqui*.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, Paulum in raptu non vidisse ipsam Dei essentiam, sed quamdam refulgentiam claritatis ipsius. Sed contrarium manifeste Augustinus determinat, non solum in Libro de videndo Deum, (loc. cit.) sed etiam XII. super. Genes. ad lit. (cap. XXVIII.) & habetur in Glossa (ord. sup. illud, *Usque ad tertium cælum*) II. ad Corinth. XII. Et hoc etiam ipsa verba Apostoli designant: dicit enim, *se audivisse ineffabilia verba, quæ non licet homini loqui*.

Huiusmodi autem videntur ea quæ pertinent ad visionem beatorum, quæ excedit statum viæ, secundum illud Isa. LXIV. 4. *Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti diligentibus te*. Et ideo convenientius dicitur, quod Deum per essentiam vidit.

Ad secundum dicendum, quod mens humana divinitus rapitur ad contemplandam veritatem divinam tripliciter. Uno modo ut contempletur eam per similitudines quasdam imaginarias: & talis fuit excessus mentis qui cecidit supra Petrum. Alio modo ut contempletur veritatem divinam per intelligibiles effectus; sicut fuit excessus David dicentis (Psal. CXV. 2.) *Ego dixi in excessu meo: Omnis homo mendax*. Tertio modo ut contempletur eam in sua essentia; & talis fuit raptus Pauli, & etiam Moysis: & satis congruenter, nam sicut Moyses fuit primus doctor Iudæorum, ita Paulus fuit primus doctor Gentium.

Ad tertium dicendum, quod divina essentia videri ab intellectu creato non potest nisi per lumen gloriæ, de quo dicitur

citur in Psal. xxxv. 10. *In lumine tuo videbimus lumen*. Quod tamen dupliciter participari potest. Uno modo per modum formæ immanentis: & sic beatos facit Sanctos in patria. Alio modo per modum cuiusdam passionis transeuntis, sicut dictum est (quæst. clxxi. art. 2.) de lumine prophetiæ: & hoc modo lumen illud fuit in Paulo, quando raptus fuit. Et ideo ex tali visione non fuit simpliciter beatus ut fieret redundantia ad corpus, sed solum secundum quid. Et ideo talis raptus aliquo modo ad prophetiam pertinet.

Ad tertium dicendum, quod quia Paulus in raptu non fuit beatus habitualiter, sed solum habuit actum beatorum, consequens est ut simul tunc in eo non fuerit actus fidei; fuit tamen simul tunc in eo fidei habitus.

Ad quartum dicendum, quod nomine tertii cæli potest uno modo intelligi aliquid corporeum: & sic tertium cælum dicitur cælum empyreum, quod dicitur tertium respectu cæli aerei, & cæli siderei, vel potius respectu cæli siderei, & respectu cæli aquei, sive chrystallini. Et dicitur raptus ad tertium cælum, non quia raptus sit ad videndum similitudinem alicuius rei corporeæ, sed propter hoc quod locus ille est contemplationis beatorum. Unde Glossa (cit. in princ. corp.) dicit II. ad Corinth. xii. quod *cælum tertium est spirituale cælum, ubi Angeli, & sanctæ animæ fruuntur Dei contemplatione*: ad quod cum dicit se raptum, signat quod Deus ostendit ei vitam, in qua videndus est in æternum. Alio modo per tertium cælum potest intelligi aliqua visio supermundana: quæ potest dici tertium cælum triplici ratione. Uno modo secundum ordinem potentiarum cognoscitivarum; ut primum cælum dicatur visio supermundana corporalis, quæ fit per sensum, sicut visa est manus scribentis in pariete, Daniel. v. secundum autem cælum sit visio imaginaria, puta quam vidit Isaias, & Ioannes in Apocalypsi; tertium vero cælum dicatur visio intellectualis, ut Augustinus exponit XII. super Genes. ad lit. (cap. xxviii.) Secundo modo potest dici tertium cælum secundum ordinem cognoscibilium; ut primum cælum dicatur cognitio cælestium corporum; secundum cognitio cælestium spirituum; tertium cognitio ipsius Dei. Tertio modo potest dici tertium cælum contemplatio Dei secundum gradus cognitionis qua Deus videtur: quorum primus pertinet ad Angelos infimæ hierarchiæ; secundus ad Angelos mediæ; tertius ad Angelos supremæ, ut dicit Glossa (cit. in princ. corp.) II. ad Corinth. xii. & quia visio Dei non potest esse sine delectatione, propterea non solum se dicit raptum ad tertium cælum ratione contemplationis, sed etiam in paradisum ratione delectationis consequentis.

ARTICULUS IV. 837

Utrum Paulus in raptu fuerit alienatus a sensibus.

I. P. quæst. xii. art. 11. cor. & ver. quæst. x. art. 11. cor. & quæst. xiii. art. 3. cor. & ad 4. & art. 4 co. & quol. 1. art. 1. co. & II. Cor. xii. lect. 1.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Paulus in raptu non fuerit alienatus a sensibus. Dicit enim Augustinus XII. super Gen. ad lit. (cap. xxviii. cir. med.) *Cur non credamus quod tanto Apostolo doctori gentium rapto usque ad istam excellentissimam visionem voluerit Deus demonstrare vitam, in qua post hanc vitam (a) vivendum est in æternum?* Sed in illa vita futura Sancti post resurrectionem videbunt Dei essentiam absque hoc quod fiat abstractio a sensibus corporeis. Ergo nec in Paulo fuit huiusmodi abstractio facta.

2. Præterea. Christus vere viator fuit, & continue visione divinæ essentiæ fruebatur; nec tamen fiebat abstractio a sensibus. Ergo nec fuit necessarium quod in Paulo fieret abstractio a sensibus, ad hoc quod essentiam Dei videret.

3. Præterea. Paulus, postquam Deum per essentiam viderat, memor fuit illorum quæ in illa visione conspexerat: unde dicebat II. ad Cor. xii. 4. *Audivi arcana verba, quæ non licet homini loqui*. Sed memoria ad partem sensitivam pertinet, ut patet per Philosophum in Lib. de memoria & reminiscentia (cap. 1. cir. med.) Ergo videtur quod etiam Paulus videndo Dei essentiam non fuerit alienatus a sensibus.

Sed contra est quod Augustinus dicit XII. super Gen. ad lit. (cap. xxvii. in fi.) *Nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive aversus, & alienatus a carna-*

(a) *Ita communiter. Nicolaius* videndus est.

nalibus sensibus, *in illam non subvehitur visionem*.

Respondeo dicendum, quod divina essentia non potest ab homine videri per aliam vim cognoscitivam quam per intellectum. Intellectus autem humanus non convertitur ad intelligibilia nisi mediantibus phantasmatibus, quae per species intelligibiles a sensibus accipit, & in quibus considerans de sensibilibus iudicat, & ea disponit. Et ideo in omni operatione qua intellectus noster abstrahitur a phantasmatibus, necesse est quod abstrahatur a sensibus. Intellectus autem hominis in statu viae necesse est quod a phantasmatibus abstrahatur, si videat Dei essentiam. Non enim per aliquod phantasma potest Dei essentia videri, quinimmo nec per aliquam speciem intelligibilem creatam, quia essentia Dei in infinitum excedit non solum omnia corpora, quorum sunt phantasmata, sed etiam omnem intelligibilem creaturam. Oportet autem, cum intellectus hominis elevatur ad altissimam Dei essentiae visionem, ut tota mentis intentio illuc advocetur, ita scilicet quod nihil intelligat aliud ex phantasmatibus, sed totaliter feratur in Deum. Unde impossibile est quod homo in statu viae videat Deum per essentiam sine abstractione a sensibus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec. arg. 2.) post resurrectionem in beatis Dei essentiam videntibus fiet redundantia ab intellectu ad inferiores vires, & usque ad corpus: unde secundum ipsam regulam divinae visionis anima intendet phantasmatibus, & sensibilibus. Talis autem redundantia non fit in his qui rapiuntur, sicut dictum est (art. praec. ad 2.) Et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod intellectus animae Christi erat glorificatus per habituale lumen gloriae, quo divinam essentiam videbat multo amplius quam aliquis Angelus, vel homo. Erat autem viator propter corporis passibilitatem, secundum quam paulo minus ab Angelis minorabatur, ut dicitur ad Hebraeos II. dispensative, & non propter aliquem defectum ex parte intellectus. Unde non est similis ratio de eo, & de aliis viatoribus.

Ad tertium dicendum, quod Paulus, postquam cessavit videre Dei essentiam, memor fuit illorum quae in illa visione cognoverat per aliquas species intelligibiles habitualiter ex hoc in eius intellectu relictas; sicut etiam, abeunte sensibili, remanent aliquae impressiones in anima, quas postea conferens ad phantasmata memoratur. Unde nec totam illam cognitionem aut cogitare poterat, aut verbis exprimere.

ARTICULUS V. 838

Utrum anima Pauli in statu illo fuerit totaliter a corpore separata.

Inf. art. 6. & ve. quaest. XIII. *art.* 5. *cor. & II. Cor.* XII. *lect.* 1. *fin.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod anima Pauli in statu illo fuerit totaliter a corpore separata. Dicit enim Apostolus II. ad Cor. 5. *Quandiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus, & non per speciem*. Sed Paulus in statu illo non peregrinabatur a Domino, quia videbat Deum per speciem, ut dictum est (art. 3. hu. quaest.) Ergo non erat in corpore.

2. Praeterea. Potentia animae non potest elevari supra eius essentiam, in qua radicatur. Sed intellectus, qui est potentia animae, in raptu fuit a corporalibus abstractus per elevationem ad divinam contemplationem. Ergo multo magis essentia animae fuit separata a corpore.

3. Praeterea. Vires animae vegetabilis sunt magis materiales quam vires animae sensitivae. Sed oportebat intellectum abstrahi a viribus animae sensitivae, ut dictum est (art. praec.) ad hoc ut raperetur ad videndam divinam essentiam. Ergo multo magis oportebat quod abstraheretur a viribus animae vegetabilis, quarum operatione cessante, iam nullo modo remanet anima corpori coniuncta. Ergo videtur quod oportuit in raptu Pauli animam totaliter a corpore esse separatam.

Sed contra est quod Augustinus dicit in epist. ad Paulinam de videndo Deum (CXLVII. al. CXII. cap. XIII. ante med.) *Non incredibile est, etiam quibusdam Sanctis nondum ita defunctis, ut sepelienda eorum cadavera remanerent, eis istam excellentiam revelationis fuisse concessam*, ut scilicet viderent Deum per essentiam. Non ergo fuit necessarium ut in raptu Pauli anima eius totaliter separaretur a corpore.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. hu. quaest.) in ra-

raptu, de quo nunc loquimur, virtute divina elevatur homo ab eo quod est secundum naturam, in id quod est supra naturam: & ideo duo considerare oportet: primo quidem quid sit homini secundum naturam; secundo, quid divina virtute in homine sit fiendum supra naturam.

Ex hoc autem quod anima corpori unitur tamquam naturalis forma ipsius, convenit animæ naturalis habitudo ad hoc quod per conversionem ad phantasmata intelligat: quod quidem ab ea non aufertur divina virtute in raptu, quia non mutatur status eius, ut dictum est (art. 3. hu. quæst. ad 3.) Manente autem hoc statu, aufertur ab anima actualis conversio ad phantasmata, & sensibilia, ne impediatur eius elevatio in id quod excedit omnia phantasmata, ut dictum est (art. præc.) Et ideo in raptu non fuit necessarium quod anima sic separaretur a corpore ut ei non uniretur quasi forma; fuit autem necessarium, intellectum eius abstrahi a phantasmatibus, & sensibilium perceptione.

Ad primum ergo dicendum, quod Paulus in raptu illa peregrinabatur a Domino quantum ad statum, quia adhuc erat in statu viatoris; non autem quoad actum, quo videbat Deum per speciem, ut ex prædictis patet (art. 3. hu. quæst. ad 2. & 3.)

Ad secundum dicendum, quod potentia animæ virtute naturali non elevatur super modum convenientem essentiæ eius; virtute tamen divina potest in aliquid altius elevari, sicut corpus per violentiam fortioris virtutis elevatur supra locum convenientem sibi secundum speciem suæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod vires animæ vegetabilis non operantur ex intentione animæ, sicut vires sensitivæ, sed per modum naturæ: & ideo non requiritur ad raptum ab eis abstractio, sicut a potentiis sensitivis, per quarum operationes minueretur intentio animæ circa intellectivam cognitionem.

ARTICULUS VI. 839

Utrum Paulus ignoraverit, an anima eius fuerit a corpore separata.

Ver. quæst. XIII. *art.* 5. *&* II. *Cor.* XII. *lect.* 1. *fi.*

AD sextum sic proceditur. Videtur quod Paulus non ignoraverit, an eius anima fuerit a corpore separata. Dicit enim ipse II. ad Corinth. XII. 2. *Scio hominem in Christo raptum usque ad tertium cælum*. Sed homo nominat compositum ex anima, & corpore: raptus etiam differt a morte. Videtur ergo quod ipse sciverit, animam non fuisse per mortem a corpore separatam, præsertim quia hoc communiter a Doctoribus ponitur.

2. Præterea. Ex eisdem Apostoli verbis patet quod ipse scivit quo raptus fuerit, quia *in tertium cælum*. Sed ex hoc sequitur quod sciverit utrum in corpore fuerit, vel non: quia si scivit tertium cælum esse aliquid corporeum, consequens est quod sciverit animam suam non esse a corpore separatam, quia visio rei corporeæ non potest fieri nisi per corpus. Ergo videtur quod non omnino ignoraverit, an anima fuerit a corpore separata.

3. Præterea. Sicut Augustinus dicit XII. super Gen. ad lit. (cap. XXVIII.) *ipse in raptu vidit illa visione Deum qua vident Sancti in patria*. Sed Sancti ex hoc ipso quod vident Deum, sciunt an animæ eorum sint a corporibus separatæ. Ergo & Paulus hoc scivit.

Sed contra est quod dicitur II. ad Cor. XII. 3. *Sive in corpore, sive extra corpus nescio, Deus scit*.

Respondeo dicendum, quod huiusmodi quæstionis veritatem accipere oportet ex ipsis Apostoli verbis, quibus dicit se aliquid scire, scilicet se raptum esse *usque ad tertium cælum*, & aliquid nescire, scilicet *utrum in corpore, aut extra corpus*: quod quidem potest intelligi dupliciter. Uno modo ut hoc quod dicitur, *Sive in corpore, sive extra corpus*, non referatur ad ipsum esse hominis rapti, quasi ignoraverit an anima eius esset in corpore, an non; sed ad modum raptus, ut scilicet ignoraverit an corpus eius fuerit simul raptum cum anima in tertium cælum, vel non, sed solum anima; sicut Ezech. VIII. dicitur, quod ad-

adductus est in visionibus Dei in Hierusalem. Et hunc intellectum fuisse cuiusdam Iudaei exprimit Hieronymus in prologo super Daniel. (vers. fi.) ubi dicit: *Denique & Apostolum nostrum* (scilicet dicebat Iudaeus) *non fuisse ausum affirmare se in corpore raptum, sed dixisse: Sive in corpore, sive extra corpus nescio*,

Sed hunc sensum reprobat Augustinus XII. super Gen. ad lit. (cap. II. III. IV. & XXVIII.) per hoc quod Apostolus dicit, scivisse se esse raptum usque in tertium cælum. Sciebat ergo verum esse tertium cælum id in quod raptus fuit, & non similitudinem imaginariam tertii cæli: alioquin si tertium cælum nominavit phantasma tertii cæli, pari ratione dicere potuit, se in corpore raptum, nominans corpus proprii corporis phantasma, quale apparet in somniis. Si autem sciebat esse vere tertium cælum, sciebat ergo aut esse aliquid spirituale, & incorporeum; & sic non poterat corpus eius illuc rapi: aut esse aliquid corporeum; & sic anima non posset illuc sine corpore rapi, nisi separaretur a corpore. Et ideo oportet secundum alium sensum intelligere, ut scilicet Apostolus sciverit quod fuerit raptus secundum animam, & non secundum corpus, nesciverit tamen qualiter se haberet anima ad corpus, utrum scilicet fuerit sine corpore, vel non.

Sed circa hoc diversimode aliqui loquuntur. Quidam enim dicunt, quod Apostolus scivit quod anima sua erat corpori unita ut forma, sed nescivit utrum esset passus alienationem a sensibus, vel etiam utrum esset facta abstractio ab operibus animæ vegetabilis. Sed quod fuerit facta abstractio a sensibus, hoc non potuit ignorare, ex quo scivit se raptum; quod autem fuerit facta abstractio ab operibus animæ vegetabilis, non erat tantum aliquid ut de hoc oporteret tam solicitam fieri mentionem. Unde relinquitur quod nescivit Apostolus, utrum anima eius fuerit coniuncta corpori ut forma, vel a corpore separata per mortem. Quidam autem hoc concedentes dicunt, quod Apostolus tunc non perpendit quando rapiebatur, quia tota eius intentio conversa erat in Deum; sed postmodum percepit, considerans ea quæ viderat. Sed hoc etiam contrariatur verbis Apostoli, qui distinguit in verbis præteritum a futuro: dicit enim in præsenti se scire quod fuit raptus ante annos quatuordecim, & se in præsenti nescire utrum in corpore fuerit, vel extra corpus.

Et ideo dicendum est, quod & prius, & postea nescivit, utrum eius anima fuerit a corpore separata. Unde Augustinus dicit XII. super Gen. ad lit. (cap. v.) post longam inquisitionem concludens: *Restat ergo fortasse ut hoc ipsum eum ignorasse intelligamus, utrum quando in tertium cælum raptus est, in corpore fuerit anima, quomodo est anima in corpore, cum corpus vivere dicitur sive vigilantis, sive dormientis, sive in extasi a sensibus corporis alienati, an omnino de corpore exierit, ut mortuum corpus iaceret*.

Ad primum ergo dicendum, quod per synecdochen quando pars hominis homo nominatur; & præcipue anima, quæ est pars hominis eminentior.

Quamvis etiam possit intelligi, eum quem raptum dicit, non tunc fuisse hominem quando raptus fuit, sed post annos quatuordecim. Unde dicit, *Scio hominem*, non dicit, *Scio raptum hominem*. Nihil etiam prohiberet, mortem divinitus procuratam raptum dici: & sic Augustinus dicit XII. super Gen. ad lit. (cap. III. a med.) *Dubitante inde Apostolo, quis nostrum inde certus esse audeat?* Unde qui super hoc loquuntur, magis coniecturaliter quam per certitudinem loquuntur.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus scivit, vel illud cælum esse quid corporeum, vel aliquid incorporeum a se visum in illo cælo; cum hoc potuerit fieri per intellectum eius, etiamsi anima eius non esset a corpore separata.

Ad tertium dicendum, quod visio Pauli in raptu quantum ad aliquid fuit similis visioni beatorum, scilicet quantum ad id quod videbatur; & quantum ad aliquid dissimilis, scilicet quantum ad modum videndi, quia non ita perfecte vidit, sicut Sancti qui sunt in patria. Unde Augustinus dicit XII. super Gen. ad lit. (cap. XXXVI. a med.) *Quamvis Apostolo arrepto a carnis sensibus in tertium cælum hoc defuit ad plenam, perfectamque cognitionem rerum, quæ Angelis inest, quod sive in corpore, sive extra corpus esset, nesciebat: hoc utique non deerit receptis corporibus in resurrectione mortuorum, cum corruptibile hoc induetur incorruptione*.

Digitized by Google

QUAESTIO CLXXVI.

De gratia linguarum,

in duos articulos divisa.

DEinde considerandum est de gratiis gratis datis quæ pertinent ad locutionem: & primo de gratia linguarum; secundo de gratia sermonis sapientiæ, seu scientiæ.

Circa primum quæruntur duo.

Primo, utrum per gratiam linguarum homo adipiscatur scientiam omnium linguarum.

Secundo, de comparatione huius doni ad gratiam prophetiæ.

ARTICULUS I. 840

Utrum illi qui consequebantur donum linguarum, loquebantur omnibus linguis.

I. Cor. XIV. lect. 1. & lect. 4. a princ.

AD primum sic proceditur. Videtur quod illi qui consequebantur donum linguarum, non loquebantur omnibus linguis. Illud enim quod divina virtute aliquibus conceditur, optimum est in suo genere; sicut Dominus aquam convertit in vinum bonum, sicut dicitur Ioan. 11. Sed illi qui habuerunt donum linguarum, melius loquebantur in propria lingua: dicit enim Glossa ad Hebr. 1. (ord. sup. argumentum in eam Epist.) *non esse mirandum, quod epistola ad Hebræos maiore relucet facundia quam aliæ, cum naturale sit unicuique plus in sua quam in aliena lingua valere: ceteras enim epistolas Apostolus peregrino, idest Græco, sermone composuit, hanc autem scripsit Hebraica lingua.* Non ergo per gratiam gratis datam Apostoli acceperunt scientiam omnium linguarum.

2. Præterea. Natura non facit per multa quod potest fieri per unum; & multo minus Deus, qui ordinatius quam natura operatur. Sed poterat Deus facere ut unam linguam loquentes eius discipuli ab omnibus intelligerentur: unde super illud Act. 11. *Audiebat unusquisque lingua sua illos loquentes*, dicit Glossa (ordin. Bedæ) quod linguis omnibus loquebantur; vel sua (idest Hebraica lingua) loquentes ab omnibus intelligebantur, ac si propriis singulorum loquerentur." Ergo videtur quod non habuerunt scientiam loquendi omnibus linguis.

3. Præterea. Omnes gratiæ derivantur a Christo in corpus eius, quod est Ecclesia, secundum illud Ioan. 1. 16. *De plenitudine eius omnes accepimus*. Sed Christus non legitur fuisse locutus nisi una lingua, nec etiam nunc fideles singuli nisi una lingua loquuntur. Ergo videtur quod discipuli Christi non acceperunt ad hoc gratiam ut omnibus linguis loquerentur.

Sed contra est quod dicitur Act. 11. 4. quod *repleti sunt omnes Spiritu sancto, & cœperunt loqui variis linguis, prout Spiritus sanctus dabat eloqui illis*: ubi dicit Glossa Gregorii (hom. xxx. in Evang. parum ante med.) quod „ Spiritus sanctus super discipulos in igneis linguis apparuit, & eis omnium linguarum scientiam dedit."

Respondeo dicendum, quod primi discipuli Christi ad hoc fuerunt ab ipso electi ut per universum orbem discurrentes, fidem eius ubique prædicarent, secundum illud Matth. ult. 19. *Euntes docete omnes gentes*. Non autem erat conveniens ut qui mittebantur ad alios instruendos, indigerent ab aliis instrui, qualiter aliis loquerentur, vel qualiter quæ alii loquerentur, intelligerent: præsertim quia isti qui mittebantur, erant unius gentis, scilicet Iudææ, secundum illud Isa. xxvii. 6. *Qui egredientur impetu a Iacob .... implebunt faciem orbis semine*. Illi etiam qui mittebantur, pauperes, & impotentes erant; nec de facili a principio reperissent qui eorum verba aliis fideliter interpretarentur, vel verba aliorum eis exponerent, maxime quia ad infideles mittebantur. Et ideo necessarium fuit ut super hoc eis divinitus provideretur per donum linguarum; ut sicut gentibus ad idololatriam declinantibus, introducta est diversitas linguarum, sicut dicitur Gen. xi. ita etiam quando erant gentes ad cultum unius Dei revocandæ, contra huiusmodi diversitatem remedium adhiberetur per donum linguarum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur I. ad Cor. xii. 7. *manifestatio spiritus datur ad utilitatem*: & ideo sufficienter & Paulus, & alii Apostoli fuerunt instructi divinitus in linguis omnium gentium, quantum requirebatur ad fidei doctrinam; sed quantum ad quædam quæ su-

Digitized by Google

superadduntur humana arte ad ornatum, & elegantiam locutionis, Apostolus instructus erat in propria lingua, non autem in aliena: sicut etiam in sapientia, & scientia fuerunt sufficienter instructi, quantum requirebat doctrina fidei, non autem quantum ad omnia quae per scientiam acquisitam cognoscuntur, puta de conclusionibus Arithmeticae, vel Geometriae.

Ad secundum dicendum, quod quamvis utrumque fieri potuisset, scilicet quod per unam linguam loquentes ab omnibus intelligerentur, aut quod omnibus linguis loquerentur; tamen convenientius fuit quod ipsi omnibus linguis loquerentur, quia hoc pertinebat ad perfectionem scientiae ipsorum, per quam non solum loqui, sed intelligere poterant quae ab aliis dicebantur. Si autem omnes unam eorum linguam intellexissent, hoc vel fuisset per scientiam illorum qui eos loquentes intelligerent, vel fuisset quasi quaedam illusio, dum aliorum verba aliter ad eorum aures perferrentur, quam ipsi ea proferrent: & ideo Glossa (ord. Bedae) dicit Act. II. quod *maiori miraculo factum est quod ipsi omnium linguarum generibus loquerentur*: & Paulus dicit I. ad Cor. XIV. 18. *Gratias ago Deo meo, quod omnium vestrum lingua loquor*.

Ad tertium dicendum, quod Christus in propria persona uni soli genti praedicaturus erat, scilicet Iudaeis. Et ideo quamvis ipse absque dubio haberet perfectissime scientiam omnium linguarum, non tamen oportuit quod omnibus linguis loqueretur. Ideo autem, ut Augustinus dicit super Ioan. (tract. XXXII. circ. med.) *cum & modo Spiritus sanctus accipiatur, nemo loquitur linguis omnium gentium, quia iam ipsa Ecclesia linguis omnium gentium loquitur; in qua qui non est, non accipit Spiritum sanctum*.

ARTICULUS II. 841

Utrum donum linguarum sit excellentius quam gratia prophetiae.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod donum linguarum sit excellentius quam gratia prophetiae. Quae enim sunt melioribus propria, videntur esse meliora, secundum Philosophum in III. Topic. (cap. I. in explicat. loci XII.) Sed donum linguarum est proprium novi Testamenti: unde cantatur in Sequentia Pentecostes: *Ipse hodie Apostolos Christi donans munere insolito, & cunctis inaudito saeculis*: prophetia autem magis competit veteri Testamento, secundum illud ad Hebr. I. I. *Multifariam, multisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis*. Ergo videtur quod donum linguarum sit excellentius quam donum prophetiae.

2. Praeterea. Illud per quod ordinamur ad Deum, videtur excellentius esse eo per quod ordinamur ad homines. Sed per donum linguarum homo ordinatur ad Deum, per prophetiam autem ad homines: dicitur enim I. ad Cor. XIV. 2. *Qui loquitur lingua, non hominibus loquitur, sed Deo .... qui* autem *prophetat, hominibus loquitur ad aedificationem*. Ergo videtur quod donum linguarum sit excellentius quam donum prophetiae.

3. Praeterea. Donum linguarum habitualiter permanet in habente ipsum, & homo habet in potestate uti eo cum voluerit: unde dicitur I. ad Cor. XIV. 18. *Gratias ago Deo meo, quod omnium vestrum lingua loquor*. Non autem sic est de dono prophetiae, ut supra dictum est (quaest. CLXXI. art. 2.) Ergo donum linguarum videtur esse excellentius quam donum prophetiae.

4. Praeterea. Interpretatio sermonum videtur contineri sub prophetia: quia Scripturae eodem spiritu exponuntur quo sunt editae. Sed interpretatio sermonum I. ad Corinth. XII. ponitur post genera linguarum. Ergo videtur quod donum linguarum sit excellentius quam donum prophetiae, maxime quantum ad aliquam eius partem.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. ad Corinth. XIV. 5. *Maior est qui prophetat, quam qui loquitur linguis*.

Respondeo dicendum, quod donum prophetiae excedit donum linguarum tripliciter.

Primo quidem quia donum linguarum refertur ad diversas voces proferendas, quae sunt signa alicuius intelligibilis veritatis, cuius etiam signa sunt quaedam ipsa phantasmata, quae secundum imaginariam visionem apparent. Unde & Augustinus XII. super Gen. ad lit. (cap. VIII.) comparat donum linguarum visioni imaginariae. Dictum est autem supra (quaest. CLXXIII. art. 2.) quod donum prophetiae consistit in ipsa illuminatione mentis ad cognoscendam intelligibilem veritatem. Unde sicut prophetica illumina-

minatio excellentior est quam imaginaria visio, ut supra habitum est (quæst. clxxiv. art. 2.) ita etiam excellentior est prophetia quam donum linguarum, secundum se consideratum. Secundo quia donum prophetiæ pertinet ad rerum notitiam, quæ est nobilior quam notitia vocum, ad quam pertinet donum linguarum. Tertio quia donum prophetiæ est utilius: & hoc quidem probat Apostolus I. ad Corinth. xiv. tripliciter. Primo quidem quia prophetia est utilior ad ædificationem Ecclesiæ, ad quam qui loquitur linguis, nihil prodest, nisi expositio subsequatur. Secundo quantum ad ipsum loquentem, qui si acciperet ut loqueretur diversis linguis, fine hoc quod intelligeret, quod pertinet ad propheticum donum, mens eius non ædificaretur. Tertio quantum ad infideles, propter quos præcipue esse videtur datum donum linguarum: qui quidem forte eos qui loquerentur linguis, reputarent insanos; sicut & Iudæi reputaverunt ebrios Apostolos linguis loquentes, ut dicitur Act. II. Per prophetias autem infideles convincuntur, manifestatis absconditis cordis sui.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. clxxiv. art. 2. ad 1.) ad excellentiam prophetiæ pertinet quod aliquis non solum illuminetur intelligibili lumine, sed etiam percipiat imaginariam visionem: ita etiam ad perfectionem operationis Spiritus sancti pertinet quod non solum impleat mentem lumine prophetico, & phantasiam imaginaria visione, sicut erat in veteri Testamento; sed etiam exterius linguam erudiat ad varia signa locutionum proferenda: quod totum fit in novo Testamento, secundum illud I. ad Corinth. xiv. 26. *Unusquisque vestrum psalmum habet, doctrinam habet, linguam habet, apocalypsim*, idest propheticam revelationem, *habet*.

Ad secundum dicendum, quod per donum prophetiæ homo ordinatur ad Deum secundum mentem; quod est nobilius quam ordinari ad eum secundum linguam. Dicitur autem, quod ille qui loquitur lingua, non loquitur hominibus, idest ad intellectum hominum, vel utilitatem eorum, sed ad intellectum solius Dei, & ad laudem eius. Sed per prophetiam ordinatur aliquis & ad Deum, & ad proximum: unde est perfectius donum.

Ad tertium dicendum, quod revelatio prophetica se extendit ad omnia supernaturalia cognoscenda: unde ex eius perfectione contingit quod in statu imperfectionis huius vitæ non potest haberi perfecte per modum habitus, sed imperfecte per modum cuiusdam passionis. Sed donum linguarum se extendit ad cognitionem quamdam particularem, scilicet vocum humanarum: & ideo non repugnat imperfectioni huius vitæ quod perfecte, & habitualiter habeatur.

Ad quartum dicendum, quod interpretatio sermonum potest reduci ad donum prophetiæ, inquantum scilicet mens illuminatur ad intelligendum, & exponendum quæcumque sunt in sermonibus obscura, sive propter difficultatem rerum significatarum, sive etiam propter ipsas voces ignotas, quæ proferuntur, sive etiam propter similitudines rerum adhibitas, secundum illud Dan. v. 16. *Audivi de te, quod possis obscura interpretari, & ligata dissolvere*. Unde interpretatio sermonum est potior quam donum linguarum, ut patet per illud quod Apostolus dicit I. ad Corinth. xiv. 5. *Maior est qui prophetat, quam qui loquitur linguis, nisi forte interpretetur*. Postponitur autem interpretatio sermonum dono linguarum, quia etiam ad interpretandum diversa linguarum genera interpretatio sermonum se extendit.

QUAESTIO CLXXVII.

De gratia gratis data quæ consistit in sermone,

in duos articulos divisas.

Deinde considerandum est de gratia gratis data, quæ consistit in sermone, de qua dicit Apostolus I. ad Corinth. xii. 8. *Alii datur per Spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ*: & circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum in sermone consistat aliqua gratia gratis data.

Secundo, quibus hæc gratia competat.

ARTICULUS I. 802

Utrum in sermone consistat aliqua gratia gratis data.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in sermone non consistat aliqua gratia gratis data. Gratia enim datur ad id quod excedit facultatem naturæ.

ræ. Sed ex naturali ratione adinventa est ars Rhetorica, per quam aliquis potest sic dicere, ut doceat, ut delectet, ut flectat, sicut Augustinus dicit in IV. de doctr. crist. (cap. XII. in princ.) Hoc autem pertinet ad gratiam sermonis. Ergo videtur quod gratia sermonis non sit gratia gratis data.

2. Præterea. Omnis gratia ad regnum Dei pertinet. Sed Apostolus dicit I. ad Corinth. IV. 20. *Non in sermone est regnum Dei, sed in virtute.* Ergo in sermone non consistit aliqua gratia gratis data.

3. Præterea. Nulla gratia datur ex meritis: quia *si ex operibus, iam non est gratia*, ut dicitur ad Rom. XI. 6. Sed sermo datur alicui ex meritis: dicit enim Gregorius (Lib. XI. Mor. cap. IX.) exponens illud Ps. CXVIII. *Ne auferas de ore meo verbum veritatis*, quod „ verbum veritatis est quod omnipotens „ Deus facientibus tribuit, & non fa„ cientibus tollit. " Ergo videtur quod donum sermonis non sit gratia gratis data.

4. Præterea. Sicut necesse est quod homo per sermonem pronuntiet ea quæ pertinent ad donum sapientiæ, vel scientiæ; ita etiam ea quæ pertinent ad virtutem fidei. Ergo si ponitur sermo sapientiæ, & sermo scientiæ gratia gratis data, pari ratione deberet poni sermo fidei inter gratias gratis datas.

Sed in contrarium est quod dicitur Eccli. VI. 5. *Lingua eucharis*, idest gratiosa, *in bono homine (a) abundabit*. Sed bonitas hominis est ex gratia. Ergo etiam gratiositas sermonis.

Respondeo dicendum, quod gratiæ gratis datæ dantur ad utilitatem aliorum, ut supra dictum est (1. 2. quæst. CXI. art. 1. & 4.) Cognitio autem quam aliquis a Deo accipit, in utilitatem alterius converti non posset, nisi mediante locutione. Et quia Spiritus sanctus non deficit in aliquo quod pertineat ad Ecclesiæ utilitatem, etiam providet membris Ecclesiæ in locutione: non solum ut aliquis sic loquatur ut a diversis possit intelligi, quod pertinet ad donum linguarum; sed etiam quod efficaciter loquatur, quod pertinet ad gratiam sermonis.

Et hoc tripliciter. Primo quidem ad instruendum intellectum: quod fit, dum aliquis sic loquitur quod doceat. Secundo ad movendum affectum, ut scilicet libenter audiat verbum Dei: quod fit, dum aliquis sic loquitur quod auditores delectet: quod non debet aliquis quærere propter favorem suum; sed ut homines alliciantur ad audiendum verbum Dei. Tertio ad hoc quod aliquis amet ea quæ verbis significantur, & velit ea implere: quod fit, dum aliquis sic loquitur quod auditorem flectat. Ad quod quidem efficiendum Spiritus sanctus utitur lingua hominis quasi quodam instrumento; ipse autem est qui perficit operationem interius. Unde Gregorius dicit in hom. Pentecostes (XXX. in Evang. inter princ. & med. & Lib. XXIX. Moral. cap. XIII.) *Nisi corda auditorum Spiritus sanctus repleat, ad aures corporis vox docentium incassum sonat.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut miraculose Deus quandoque operatur quodam excellentiori modo etiam ea quæ natura potest operari; ita etiam Spiritus sanctus excellentius operatur per gratiam sermonis id quod potest ars operari inferiori modo.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de sermone qui innititur humanæ eloquentiæ absque virtute Spiritus sancti: unde præmisit: *Cognoscam non sermonem eorum qui inflati sunt, sed virtutem*: & de seipso præmiserat sup. cap. II. 4. *Sermo meus, & prædicatio mea non fuit in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis, sed in ostensione spiritus, & virtutis.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.) gratia sermonis datur alicui ad utilitatem aliorum. Unde quandoque subtrahitur propter auditoris culpam, quandoque autem propter culpam ipsius loquentis. Bona autem opera utriusque non merentur directe hanc gratiam, sed solum impediunt huius gratiæ impedimenta. Nam etiam gratia gratum faciens subtrahitur propter culpam; non tamen eam meretur aliquis per bona opera, per quæ tollitur tantum gratiæ impedimentum.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.) gratia sermonis ordinatur ad utilitatem aliorum. Quod autem aliquis fidem suam aliis communicet, fit per sermonem scientiæ, sive sapientiæ. Unde Augustinus dicit XIV. de Trinitate (cap. 1. a med.) quod *scire, quemadmodum fides & piis opituletur, & contra impios defendatur, videtur Apostolus scientiam appellare*. Et ideo

 eo

(a Vulgata abundat.

Digitized by Google

eo non oportuit quod poneret sermonem fidei; sed suffecit ponere sermonem scientiae, & sapientiae.

ARTICULUS II. 843

Utrum gratia sermonis, sapientiae, & scientiae pertineat etiam ad mulieres.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod gratia sermonis, sapientiae, & scientiae pertineat etiam ad mulieres. Ad huiusmodi enim gratiam pertinet doctrina, sicut dictum est (art. praec.) Sed docere competit mulieri: dicitur enim Proverb. IV. 3. *Unigenitus fui coram matre mea, & docebat me.* Ergo haec gratia competit mulieribus.

2. Praeterea. Maior est gratia prophetiae quam gratia sermonis, sicut maior est contemplatio veritatis quam eius enuntiatio. Sed prophetia conceditur mulieribus, sicut legitur Iudic. IV. de Delbora, & IV. Reg. XXII. de Olda prophetissa uxore Sellum, & Act. XXI. de quatuor filiabus Philippi: Apostolus etiam dicit I. ad Corinth. XI. 5. *Omnis mulier orans, aut prophetans &c.* Ergo videtur quod multo magis gratia sermonis competat mulieri.

3. Praeterea. I. Petri IV. 10. dicitur: *Unusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes.* Sed quaedam mulieres accipiunt gratiam sapientiae, & scientiae, quam non possunt aliis administrare nisi per gratiam sermonis. Ergo gratia sermonis competit mulieribus.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. ad Corinth. XIV. 34. *Mulieres in Ecclesiis taceant:* & I. ad Tim. II. 12. *Docere mulieri non permitto.* Hoc autem praecipue pertinet ad gratiam sermonis. Ergo gratia sermonis non competit mulieribus.

Respondeo dicendum, quod sermone potest aliquis uti dupliciter. Uno modo privatim ad unum, vel paucos, familiariter colloquendo: & quantum ad hoc gratia sermonis potest competere mulieribus.

Alio modo publice alloquendo totam Ecclesiam: & hoc mulieri non conceditur. Primo quidem & principaliter propter conditionem feminei sexus, qui debet esse subditus viro, ut patet Gen. III. Docere autem, & persuadere publice in Ecclesia non pertinet ad subditos, sed ad Praelatos; magis tamen viri subditi ex commissione possunt exequi, quia non habent huiusmodi subiectionem ex naturali sexu, sicut mulieres, sed ex aliquo accidentaliter superveniente. Secundo ne animi hominum alliciantur ad libidinem: dicitur enim Eccli. IX. II. *Colloquium illius quasi ignis exardescit.* Tertio quia communiter mulieres non sunt in sapientia perfectae, ut eis possit convenienter publica doctrina committi.

Ad primum ergo dicendum, quod illa auctoritas loquitur de doctrina privata, qua mater filium erudit.

Ad secundum dicendum, quod gratia prophetiae attenditur secundum mentem illuminatam a Deo: ex qua parte non est in hominibus sexuum differentia, secundum illud ad Coloss. III. 10. *Induentes novum hominem, qui renovatur secundum imaginem eius, qui creavit eum, ubi non est masculus, neque femina.* Sed gratia sermonis pertinet ad instructionem hominum, inter quos differentia sexuum invenitur. Unde non est similis ratio de utroque.

Ad tertium dicendum, quod gratiam divinitus acceptam diversimode aliqui administrant, secundum diversitatem conditionis ipsorum. Unde mulieres, si gratiam sapientiae, aut scientiae habeant, possunt eam administrare secundum privatam doctrinam, non autem secundum publicam.

QUAESTIO CLXXVIII.

De gratia miraculorum, in duos articulos divisa.

DEinde considerandum est de gratia miraculorum: & circa hoc quaeruntur duo.

Primo, utrum sit aliqua gratia gratis data faciendi miracula.

Secundo, quibus conveniat.

ARTICULUS I. 844

Utrum sit aliqua gratia gratis data ad miracula facienda.

III. contra cap. CLIV. *& pot. quaest.* VI. *art.* 4 *cor. fin. & art.* 9. *ad* I. *& opusc.* III. *cap.* CCXXII.

AD primum sic proceditur. Videtur quod nulla gratia gratis data ordinetur ad miracula facienda. Omnis enim

Digitized by Google

nim gratia ponit aliquid in eo cui datur. Sed operatio miraculorum non ponit aliquid in anima hominis cui datur: quia etiam ad tactum corporis mortui miracula fiunt, sicut legitur IV. Reg. XIII. 21. quod *quidam proiecerunt cadaver in sepulchro Helisaei, quod cum tetigisset ossa Helisaei, revixit homo, & stetit super pedes suos*. Ergo operatio miraculorum non pertinet ad gratiam gratis datam.

2. Praeterea. Gratiae gratis datae sunt a Spiritu sancto, secundum illud I. ad Corinth. XII. 4. *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus*. Sed operatio miraculorum fit etiam a spiritu immundo, secundum illud Matth. XXIV. 24. *Surgent pseudochristi, & pseudoprophetae, & dabunt signa, & prodigia magna*. Ergo videtur quod operatio miraculorum non pertineat ad gratiam gratis datam.

3. Praeterea. Miracula distinguuntur per signa, & prodigia, sive portenta, & per virtutes. Inconvenienter ergo ponitur operatio virtutum potius gratia gratis data, quam operatio prodigiorum, sive signorum.

4. Praeterea. Miraculosa reparatio sanitatis per divinam virtutem fit. Ergo non debet distingui gratia sanitatum ab operatione virtutum.

5. Praeterea. Operatio miraculorum consequitur fidem vel facientis, secundum illud I. ad Cor. XIII. 2. *Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam*; sive etiam aliorum, propter quos miracula fiunt: unde dicitur Matth. XIII. 58. *Et non fecit ibi virtutes multas propter incredulitatem illorum*. Si ergo fides ponitur gratia gratis data, superfluum est praeter hoc ponere aliam gratiam gratis datam operationem signorum.

Sed contra est quod Apostolus I. ad Corinth. XII. 9. inter alias gratias gratis datas dicit: *Alii datur gratia sanitatum, alii operatio virtutum*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. praec. art. 1.) Spiritus sanctus sufficienter providet Ecclesiae in his quae sunt utilia ad salutem, ad quod ordinantur gratiae gratis datae. Sicut autem oportet quod notitia quam quis divinitus accepit, in notitiam aliorum deducatur per donum linguarum, & per gratiam sermonis; ita necesse est quod sermo prolatus confirmetur, ad hoc quod credibilis fiat. Hoc autem fit per operationem miraculorum, secundum illud Marc. ult. 20. *Et sermonem confirmante sequentibus signis*. Et hoc rationabiliter. Naturale enim est homini ut veritatem intelligibilem per sensibiles effectus deprehendat. Unde sicut ductu naturalis rationis homo pervenire potest ad aliquam Dei notitiam per effectus naturales; ita per aliquos supernaturales effectus, qui miracula dicuntur, in aliquam supernaturalem cognitionem credendorum homo inducitur. Et ideo operatio miraculorum pertinet ad gratiam gratis datam.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut prophetia se extendit ad omnia quae supernaturaliter cognosci possunt; ita operatio virtutum se extendit ad omnia quae supernaturaliter fieri possunt: quorum quidem causa est divina omnipotentia, quae nulli creaturae communicari potest. Et ideo impossibile est quod principium operandi miracula sit aliqua qualitas habitualiter manens in anima. Sed tamen hoc potest contingere quod sicut mens Prophetae movetur ex inspiratione divina ad aliquid supernaturaliter cognoscendum; ita etiam mens miracula facientis moveatur ad faciendum aliquid ad quod sequitur effectus miraculi, quod Deus sua virtute facit. Quod quandoque quidem fit praecedente oratione; sicut cum Petrus Tabitam mortuam suscitavit, ut habetur Act. IX. Quandoque etiam non praecedente manifesta oratione, sed Deo ad nutum hominis operante; sicut Petrus Ananiam, & Sapphiram mentientes morti increpando tradidit, ut dicitur Act. V. Unde Gregorius dicit in II. Dialogorum (cap. XXX. a med.) quod *Sancti aliquando ex potestate miracula exhibent, aliquando ex postulatione*. Utrolibet tamen modo Deus principaliter operatur, qui utitur instrumentaliter vel interiori motu hominis, vel eius locutione, vel etiam aliquo exteriori actu, seu etiam aliquo contactu corporali corporis etiam mortui. Unde Iosue x. 12. cum Iosue dixisset quasi ex potestate, *Sol contra Gabaon ne movearis*, subditur postea: *Non fuit ante, & postea tam longa dies, obediente Deo voci hominis*.

Ad secundum dicendum, quod ibi loquitur Dominus de miraculis quae fienda sunt tempore Antichristi: de quibus Apostolus dicit II. ad Thess. II. 9. quod *adventus Antichristi erit secundum operationem Satanae in omni virtute, & signis, & prodigiis mendacibus*: &, sicut Augusti-

gustinus dicit XX. de civit. Dei (cap. XIX. declinando ad finem) *ambiguum esse solet, utrum propterea dicta sint signa, & prodigia mendacia, quoniam mortales sensus per phantasmata decepturus est, ut quod non facit, facere videatur; an quia illa, etiamsi erunt vera prodigia, ad mendacium pertrahent credituros*. Vera autem dicuntur, quia ipsae res verae erunt, sicut magi Pharaonis fecerunt veras ranas, & veros serpentes; non tamen habebunt veram rationem miraculi, quia fient virtute naturalium causarum, sicut in prima parte (quaest. CXIV. art. 4.) dictum est. Sed operatio miraculorum, quae attribuitur gratiae gratis datae, fit virtute divina ad hominum utilitatem.

Ad tertium dicendum, quod in miraculis duo possunt attendi. Unum quidem est id quod fit, quod quidem est aliquid excedens facultatem naturae: & secundum hoc miracula dicuntur *virtutes*. Aliud est id propter quod miracula fiunt, scilicet ad manifestandum aliquid supernaturale: & secundum hoc communiter dicuntur *signa*; propter excellentiam autem dicuntur *portenta*, vel *prodigia*, quasi procul aliquid ostendentia.

Ad quartum dicendum, quod gratia sanitatum commemoratur seorsum, quia per eam confertur homini aliquod beneficium, scilicet corporalis sanitatis, praeter beneficium commune quod exhibetur in omnibus miraculis, ut scilicet homines adducantur in Dei notitiam.

Ad quintum dicendum, quod operatio miraculorum attribuitur fidei propter duo: primo quidem quia ordinatur ad fidei confirmationem; secundo quia procedit ex Dei omnipotentia, cui fides innititur. Et tamen sicut praeter gratiam fidei necessaria est gratia sermonis ad fidei instructionem; ita etiam necessaria est operatio miraculorum ad fidei confirmationem.

ARTICULUS II. 845

Utrum mali possint miracula facere.

I. P. quaest. CX. art. 4. ad 2. & III. P. quaest. XLIII. art. 1. & 4. corp. & pot. quaest. VI. art. 5. ad 9. & art. 9. ad 7. & quol. II. ar. 6. ad 4.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod mali non possint miracula facere. Miracula enim impetrantur per orationem, sicut dictum est (art. praec. ad 1.) Sed oratio peccatoris non est exaudibilis, secundum illud Ioan. IX. 31. *Scimus, quia peccatores Deus non audit*: & Proverb. XXVIII. 9. dicitur: *Qui declinat aures suas ne audiat legem, oratio eius erit execrabilis*. Ergo videtur quod mali miracula facere non possint.

2. Praeterea. Miracula attribuuntur fidei, secundum illud Matth. XVII. 19. *Si habueritis fidem, sicut granum sinapis, dicetis monti huic, Transi hinc, & transibit*. *Fides* autem *sine operibus mortua est*, ut dicitur Iacobi II. 20. & sic non videtur quod habeat propriam operationem. Ergo videtur quod mali, qui non sunt bonorum operum operativi, miracula facere non possint.

3. Praeterea. Miracula sunt quaedam divina testimonia, secundum illud ad Hebr. II. 4. *Contestante Deo signis, & portentis, & variis virtutibus*: unde & in Ecclesia aliqui canonizantur per testimonia miraculorum. Sed Deus non potest esse testis falsitatis. Ergo videtur quod mali homines non possunt miracula facere.

4. Praeterea. Boni sunt Deo coniunctiores quam mali. Sed non omnes boni faciunt miracula. Ergo multo minus mali faciunt.

Sed contra est quod dicit Apostolus I. ad Corinth. XIII. 2. *Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum*. Sed quicumque non habet caritatem, est malus: quia *hoc solum donum Spiritus sancti est quod dividit inter filios regni, & filios perditionis*, ut dicit Augustinus XV. de Trinit. (cap. XVIII. in princ.) Ergo videtur quod etiam mali possint miracula facere.

Respondeo dicendum, quod miraculorum aliqua quidem sunt non vera, sed phantastica facta, quibus scilicet ludificatur homo, ut videatur ei aliquid quod non est; quaedam vero sunt vera facta, sed non vere habent rationem miraculi, quae fiunt virtute aliquarum naturalium causarum: & haec duo possunt fieri per daemones, ut supra dictum est (art. praec. ad 2.)

Sed vera miracula non possunt fieri nisi virtute divina: operatur enim ea Deus ad hominum utilitatem; & hoc dupliciter: uno quidem modo ad veritatis praedicatae confirmationem; alio modo ad demonstrationem sanctitatis ali-

Digitized by Google

alicuius, quam Deus hominibus vult proponere in exemplum virtutis. Primo autem modo miracula possunt fieri per quemcumque qui veram fidem prædicat, & nomen Christi invocat: quod etiam interdum per malos fit. Et secundum hunc modum etiam mali possunt miracula facere. Unde super illud Matth. VII. *Nonne in nomine tuo prophetavimus? &c.* dicit Hieronymus: „Prophetare, „ vel virtutes facere, & dæmonia eiicere, interdum non est eius meriti qui „ operatur; sed invocatione nominis „ Christi hoc agit, ut homines Deum honorent, ad cuius invocationem fiunt „ tanta miracula."

Secundo autem modo non fiunt miracula nisi a Sanctis, ad quorum sanctitatem demonstrandam miracula fiunt vel in vita eorum, vel etiam post mortem, sive per eos, sive per alios. Legitur enim Act. XIX. II. quod *Deus faciebat virtutes per manus Pauli: & etiam desuper languidos deferebantur a corpore eius sudaria, & recedebant ab eis languores.*

Et sic etiam nihil prohiberet, per aliquem peccatorem miracula fieri ad invocationem alicuius Sancti: quæ tamen miracula non dicitur facere ille, sed ille ad cuius sanctitatem demonstrandam hæc fierent.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. LXXXIII. art. 16.) cum de oratione ageretur, oratio in impetrando non innititur merito, sed divinæ misericordiæ, quæ etiam ad malos se extendit: & ideo etiam quandoque peccatorum oratio a Deo exauditur. Unde Augustinus dicit super Ioan. (tract. XLIV. inter med. & fin.) quod *illud verbum cæcus locutus est, quasi adhuc inunctus*, idest nondum perfecte illuminatus, *nam peccatores exaudit Deus*. Quod autem dicitur, quod oratio non audientis legem est execrabilis, intelligendum est, quantum est ex merito peccatoris; sed interdum impetrat ex misericordia Dei, vel propter salutem eius qui orat, sicut auditus est Publicanus, ut dicitur Lucæ XVIII. vel etiam propter salutem aliorum, & gloriam Dei.

Ad secundum dicendum, quod fides sine operibus dicitur esse mortua quantum ad ipsum credentem, qui per eam non vivit vita gratiæ. Nihil autem prohibet quod res viva operetur per instrumentum mortuum, sicut homo operatur per baculum: & hoc modo Deus operatur per fidem hominis peccatoris instrumentaliter.

Ad tertium dicendum, quod miracula semper sunt vera testimonia eius ad quod inducuntur. Unde a malis, qui falsam doctrinam enuntiant, numquam fiunt vera miracula ad confirmationem suæ doctrinæ; quamvis quandoque fieri possint ad commendationem nominis Christi, quod invocant, & in virtute sacramentorum quæ exhibent. Ab his autem qui veram doctrinam enuntiant, fiunt quandoque vera miracula ad confirmationem doctrinæ, non autem ad testificationem sanctitatis. Unde Augustinus dicit in Lib. LXXXIII. Qq. (quæst. LXXIX. a med.) *Aliter magi faciunt miracula, aliter boni Christiani, aliter mali. Magi per privatos contractus cum dæmonibus; boni Christiani per publicam iustitiam; mali Christiani per signa publicæ iustitiæ.*

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. LXXXIII. Qq. (loc. cit.) *admonet nos Dominus, ut intelligamus quædam miracula etiam sceleratos homines facere, qualia Sancti facere non possunt*: (a) & sicut Augustinus ibidem dicit, *ideo non omnibus Sanctis ista attribuuntur, ne perniciosissimo errore decipiantur infirmi, æstimantes in talibus factis esse maiora dona quam in operibus iustitiæ, quibus vita æterna comparatur.*

QUAESTIO CLXXIX.

De divisione vitæ in activam, & contemplativam,

in duos articulos divisa.

Consequenter considerandum est de vita activa, & contemplativa: ubi quadruplex consideratio occurrit: quarum prima est de divisione vitæ per activam, & contemplativam; secunda de vita contemplativa; tertia de vita activa; quarta de comparatione vitæ activæ ad contemplativam.

Circa primum quæruntur duo.

Primo, utrum vita convenienter dividatur per activam, & contemplativam.

Secundo, utrum hæc divisio sit sufficiens.

AR-

(a) *Ita editi passim cum mss. Edit. Rom. aliaque veteres.* Ad quintum dicendum, quod, sicut ibidem Augustinus dicit &c. *cum tamen nullum habeatur quinto loco argumentum.*

Digitized by Google

ARTICULUS I. 846

Utrum vita convenienter dividatur per activam, & contemplativam.

III. dist. xxxv. *quaest.* 1. *art.* 1. *& I. Eth. lect.* 5.

AD primum sic proceditur. Videtur quod vita non convenienter dividatur per activam, & contemplativam. Anima enim est principium vitae per suam essentiam: dicit enim Philosophus in II. de Anima (tex. 37.) quod *vivere viventibus est esse*. Actionis autem, & contemplationis principium est anima per suas potentias. Ergo videtur quod vita non convenienter dividatur per activam, & contemplativam.

2. Praeterea. Inconvenienter dividitur prius per differentias posterioris. Activum autem, & contemplativum, sive speculativum, & practicum, sunt differentiae intellectus, ut patet in III. de Anima (tex. xlvi. & xlix.) Vivere autem est prius quam intelligere: nam vivere inest viventibus primo secundum animam vegetabilem, ut patet per Philosophum in II. de Anima (tex. 34. & 59.) Ergo inconvenienter dividitur vita per activam, & contemplativam.

3. Praeterea. Nomen vitae importat motum, ut patet per Dionysium iv. cap. de div Nom. (p. 1. lect. 7. & 8.) Sed contemplatio consistit magis in quiete, secundum illud Sap. viii. 16. *Intrans in domum meam conquiescam cum illa*. Ergo videtur quod vita non convenienter dividatur per activam, & contemplativam.

Sed contra est quod Gregorius super Ezech. (hom. xiv. parum ante med.) dicit: *Duae sunt vitae, in quibus nos Deus omnipotens per sacrum eloquium erudit, activa videlicet, & contemplativa*.

Respondeo dicendum, quod illa proprie dicuntur viventia quae seipsis moventur, seu operantur. Illud autem maxime convenit alicui per seipsum, quod est proprium ei, & ad quod maxime inclinatur: & ideo unumquodque vivens ostenditur vivere ex operatione sibi maxime propria, ad quam maxime inclinatur; sicut plantarum vita dicitur in hoc consistere quod nutriuntur, (a) & generant; animalium vero in hoc quod sentiunt, & moventur; hominum vero in hoc quod intelligunt, & secundum rationem agunt. Unde etiam in hominibus vita uniuscuiusque hominis videtur esse id in quo maxime delectatur, & cui maxime intendit; & in quo praecipue vult quilibet convivere amico, ut dicitur in IX. Ethic. (cap. iv. ix. & xii.)

Quia ergo quidam homines praecipue intendunt contemplationi veritatis, quidam vero intendunt principaliter exterioribus actionibus, inde est quod vita hominis convenienter dividitur per activam, & contemplativam.

Ad primum ergo dicendum, quod propria forma uniuscuiusque faciens ipsum esse in actu, est principium operationis propriae ipsius; & ideo vivere dicitur esse viventium ex eo quod viventia per hoc quod habent esse per suam formam, tali modo operantur.

Ad secundum dicendum, quod vita universaliter sumpta non dividitur per activam, & contemplativam; sed vita hominis, qui speciem sortitur ex hoc quod habet intellectum: & ideo eadem est divisio intellectus, & vitae humanae.

Ad tertium dicendum, quod contemplatio habet quidem quietem ab exterioribus motibus; nihilominus tamen ipsum contemplari est quidam motus intellectus, prout quaelibet operatio dicitur motus, secundum quod dicit Philosophus in III. de Anima (tex. 28.) quod sentire, & intelligere sunt motus quidam, prout motus dicitur actus perfecti. Et hoc modo Dionysius iv. cap. de div. Nom. (par. 1. lect. 7.) ponit tres motus animae contemplantis, scilicet *rectum*, *circularem*, & *obliquum*.

ARTICULUS II. 847

Utrum vita sufficienter dividatur per activam, & contemplativam.

Sup. art. 1. *& loc. ibi not. & III. cont. cap.* xcii.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod vita non sufficienter dividatur per activam, & contemplativam. Philosophus enim in I. Ethic. (cap. v. a princ.) dicit, quod tres sunt vitae maxime excellentes, scilicet, *voluptuosa*, *civilis*, quae videtur esse eadem activae, & *contemplativa*. Insufficienter ergo videtur dividi vita per activam, & contemplativam.

2. Prae-

(a) Al. & generantur.

2. Præterea. Augustinus XIX. de civ. Dei (cap. 11. & XIX.) ponit tria vitæ genera; scilicet *otiosum*, quod pertinet ad contemplationem; *actuosum*, quod pertinet ad vitam activam; & addit tertium ex utroque compositum. Ergo videtur quod insufficienter dividatur vita per activam, & contemplativam.

3. Præterea. Vita hominis diversificatur, secundum quod homines diversis actionibus student. Sed plura quam duo sunt humanarum actionum studia. Ergo videtur quod vita debeat in plura membra dividi quam in activum, & contemplativum.

Sed contra est quod istæ duæ vitæ significantur per duas uxores Iacob; activa quidem per Liam, contemplativa vero per Rachelem: & per duas mulieres quæ Dominum hospitio receperunt; contemplativa quidem per Mariam, activa vero per Martham, ut Gregorius dicit in VI. Moral. (cap. XVIII. & hom. XIV. in Ezech. ante med.) Non autem esset hæc congrua significatio, si essent plures quam duæ vitæ. Ergo sufficienter dividitur vita per activam, & contemplativam.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc. ad 2.) divisio ista datur de vita humana, quæ quidem attenditur secundum intellectum. Intellectus autem dividitur per activum, & contemplativum: quia finis intellectivæ cognitionis vel est ipsa cognitio veritatis, quod pertinet ad intellectum contemplativum; vel est aliqua exterior actio, quod pertinet ad intellectum practicum, sive activum. Et ideo vita etiam sufficienter dividitur per activam, & contemplativam.

Ad primum ergo dicendum, quod vita voluptuosa ponit finem in delectatione corporali, quæ communis est nobis, & brutis. Unde, sicut Philosophus ibidem dicit, est vita bestialis. Propter quod non comprehenditur sub præsenti divisione, prout vita humana dividitur in activam, & contemplativam.

Ad secundum dicendum, quod media conficiuntur ex extremis, & ideo virtute continentur in eis, sicut tepidum in calido, & frigido, & pallidum in albo, & nigro. Et similiter sub activo, & contemplativo comprehenditur id quod est ex utroque compositum. Et tamen sicut in quolibet mixto prædominatur aliquod simplicium; ita etiam in medio genere vitæ superabundat quandoque quidem contemplativum, quandoque vero activum.

Ad tertium dicendum, quod omnia studia humanarum actionum, si ordinentur ad necessitatem præsentis vitæ secundum rationem rectam, pertinent ad vitam activam, quæ per ordinatas actiones consulit necessitati vitæ præsentis; si autem deserviant concupiscentiæ cuicumque, pertinent ad vitam voluptuosam, quæ non continetur sub vita activa. Humana vero studia, quæ ordinantur ad considerationem veritatis, pertinent ad vitam contemplativam.

QUAESTIO CLXXX.

De vita contemplativa,

in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de vita contemplativa: & circa hoc quæruntur octo.

Primo, utrum vita contemplativa pertineat tantum ad intellectum, an consistat etiam in affectu.

Secundo, utrum ad vitam contemplativam pertineant virtutes morales.

Tertio, utrum vita contemplativa consistat solum in uno actu, aut in pluribus.

Quarto, utrum ad vitam contemplativam pertineat consideratio cuiuscumque veritatis.

Quinto, utrum vita contemplativa hominis in hoc statu possit elevari usque ad Dei visionem.

Sexto de motibus contemplationis, quos Dionysius assignat IV. cap. de divinis Nominibus.

Septimo de delectatione contemplationis.

Octavo de duratione contemplationis.

ARTICULUS I. 848

Utrum vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu.

Inf. art. 2. ad 1. & art. 7. ad 2. & III. dist. XXXV. *quæst.* I. *art.* 2. *& ver. quæst.* XII. *art.* II. *ad* I.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu. Dicit enim Philosophus in II. Metaph. (tex. 3.) quod *finis contemplationis est veritas*. Veritas autem pertinet ad intellectum totaliter. Ergo videtur quod vita

vita contemplativa totaliter in intellectu consistat.

2. Preterea. Gregorius dicit in VI. Moral. (cap. XVIII. in princ. & hom. XIV. in Ezech. ante med.) quod *Rachel, quæ interpretatur visum principium, vitam contemplativam significat*. Sed visio principii pertinet proprie ad intellectum. Ergo vita contemplativa proprie ad intellectum pertinet.

3. Præterea. Gregorius dicit super Ezech. hom. XIV. ante med.) quod *ad vitam contemplativam pertinet ab exteriori actione quiescere*. Sed vis affectiva, sive appetitiva inclinat ad exteriores actiones. Ergo videtur quod vita contemplativa non pertineat aliquo modo ad vim appetitivam.

Sed contra est quod Gregorius ibidem (& Lib. VI. Moral. cap. XVIII.) dicit, quod *contemplativa vita est caritatem Dei, & proximi tota mente retinere, & soli desiderio Conditoris inhærere*. Sed desiderium, & amor ad vim affectivam, sive appetitivam pertinent, ut supra habitum est (1. 2. quæst. XXIII. art. 1. & 4.) Ergo etiam vita contemplativa habet aliquid in vi affectiva, sive appetitiva.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. præc. art. 1.) vita contemplativa illorum esse dicitur qui principaliter intendunt contemplationi veritatis. Intentio autem est actus voluntatis, ut supra habitum est (1. 2 quæst. XII. art. 1.) quia intentio est de fine, qui est voluntatis obiectum. Et ideo vita contemplativa quantum ad ipsam essentiam actionis pertinet ad intellectum; quantum autem ad id quod movet ad exercendam talem operationem, pertinet ad voluntatem, quæ movet omnes alias potentias, & etiam intellectum ad suum actum, ut supra dictum est (1. 2. quæst. IX. art. 1.)

Movet autem vis appetitiva ad aliquid inspiciendum vel sensibiliter, vel intelligibiliter: quandoque quidem propter amorem rei visæ, quia, ut dicitur Matth. VI. 21. *ubi est thesaurus tuus, ibi est & cor tuum*: quandoque autem propter amorem ipsius cognitionis, quam quis ex inspectione consequitur. Et propter hoc Gregorius (hom. XIV. in Ezech. ante med.) constituit vitam contemplativam in caritate Dei, inquantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad eius pulchritudinem conspiciendam. Et quia unusquisque delectatur, cum adeptus fuerit id quod amat; ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem, quæ est in affectu, ex quo etiam amor intenditur.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod veritas est finis contemplationis, habet rationem boni appetibilis, & amabilis, & delectantis: & secundum hoc pertinet ad vim appetitivam.

Ad secundum dicendum, quod ad ipsam visionem primi principii, scilicet Dei, incitat amor ipsius: unde Gregorius dicit super Ezechiel. (loc. sup. cit.) quod *vita contemplativa, calcatis curis omnibus, ad videndam faciem sui Creatoris inardescit*.

Ad tertium dicendum, quod vis appetitiva movet non solum membra corporalia ad exteriores actiones exercendas, sed etiam intellectum ad exercendam operationem contemplationis, ut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS II. 849

Utrum virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

Inf. quæst. CLXXXI. *art.* 1. *ad* 3. *&* 2. *corp. & art.* 4. *ad* 1. *& quæst.* CLXXXII. *art.* 3. *cor. & opusc.* XVII. *cap.* VII. *ad* 7. *& III. cont. cap.* XXXVII. *fin. & Phys. VII. lect.* 6.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam. Dicit enim Gregorius super Ezech. (hom. XIV. ante med.) quod *contemplativa vita est caritatem Dei, & proximi tota mente retinere*. Sed omnes virtutes morales, de quarum actibus dantur præcepta legis, reducuntur ad dilectionem Dei, & proximi: quia *plenitudo legis dilectio est*, ut dicitur ad Rom. XIII. 10. Ergo videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

2. Præterea. Vita contemplativa præcipue ordinatur ad Dei contemplationem: dicit enim Gregorius super Ezech. (loc. cit.) quod *calcatis curis omnibus, ad videndam faciem sui Creatoris animus inardescit*. Sed ad hoc nullus potest pervenire nisi per munditiam, quam causat virtus moralis, dicitur enim Matth. v. 8. *Beati mundi corde, quoniam ipsi Deum videbunt*: & ad Hebr. XII. 14. *Pacem sequimini cum omnibus, & sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum*.

Er-

Digitized by Google

Ergo videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

3. Præterea. Gregorius dicit super Ezech. (loc. cit.) quod *contemplativa vita speciosa est in animo*: unde significatur per Rachelem, de qua dicitur Gen. xxix. quod *erat pulchra facie*. Sed pulchritudo animi attenditur secundum virtutes morales, & præcipue secundum temperantiam, ut Ambrosius dicit in I. de offic. (cap. xliii. xlv. & xlvi.) Ergo videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

Sed contra est quod virtutes morales ordinantur ad exteriores actiones. Sed Gregorius dicit in VI. Moral. (cap. xviii. & loc. sup. cit.) quod *ad contemplativam vitam pertinet ab exteriori actione quiescere*. Ergo virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam.

Respondeo dicendum, quod ad vitam contemplativam potest aliquid pertinere dupliciter: uno modo essentialiter; alio modo dispositive. Essentialiter quidem virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam: quia finis contemplativæ vitæ est consideratio veritatis. *Ad virtutes* autem *morales scire quidem*, quod pertinet ad considerationem veritatis, *parvam potestatem habet*, ut Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. ii. in princ. & Lib. X. cap. ult.) Unde & ipse in X. Ethic. (cap. vii. & viii.) virtutes morales dicit pertinere ad felicitatem activam, non autem ad contemplativam.

Dispositive autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam. Impeditur enim actus contemplationis, in quo essentialiter consistit vita contemplativa, & per vehementiam passionum, per quam abstrahitur intentio animæ ab intelligibilibus ad sensibilia, & per tumultus exteriores. Virtutes autem morales impediunt vehementiam passionum, & sedant exteriorum occupationum tumultus. Et ideo virtutes morales dispositive ad vitam contemplativam pertinent.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) vita contemplativa habet motivum ex parte affectus: & secundum hoc dilectio Dei, & proximi requiritur ad vitam contemplativam. Causæ autem moventes non intrant essentiam rei, sed disponunt, & perficiunt rem. Unde non sequitur quod virtutes morales essentialiter pertineant ad vitam contemplativam.

Ad secundum dicendum, quod sanctimonia, id est munditia, causatur ex virtutibus quæ sunt circa passiones impedientes puritatem rationis; pax autem causatur ex iustitia, quæ est circa operationes, secundum illud Isa. xxxii. 17. *Opus iustitiæ pax*; inquantum scilicet ille qui ab iniuriis aliorum abstinet, subtrahit litigiorum, & tumultuum occasiones. Et sic virtutes morales disponunt ad vitam contemplativam, inquantum causant pacem, & munditiam.

Ad tertium dicendum, quod pulchritudo, sicut supra dictum est (quæst. cxlv. art. 2.) consistit in quadam claritate, & debita proportione. Utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur: ad quam pertinet & lumen manifestans, & proportionem debitam in aliis ordinare. Et ideo in vita contemplativa, quæ consistit in actu rationis, per se & essentialiter invenitur pulchritudo: unde & Sap. viii. 2. de contemplatione sapientiæ dicitur: *Amator factus sum formæ illius*. In virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participative, inquantum scilicet participant ordinem rationis; & præcipue in temperantia, quæ reprimit concupiscentias maxime lumen rationis obscurantes. Et inde est quod virtus castitatis maxime reddit hominem aptum ad contemplationem, inquantum delectationes venereæ maxime deprimunt mentem ad sensibilia, ut Augustinus dicit in Lib. I. Soliloquiorum (cap. x. cir. med.)

ARTICULUS III. 850

Utrum ad vitam contemplativam pertineant diversi actus.

III. dist. xxxv. *quæst.* i. *art.* 2. *& IV. dist.* v. *quæst.* iv. *art.* 2. *quæst.* i. *ad* 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod ad vitam contemplativam pertineant diversi actus. Richardus enim de Sancto Victore (Lib. I. de contempl. cap. iii.) distinguit inter contemplationem, meditationem, & cogitationem. Sed omnia ista videntur ad vitam contemplativam pertinere. Ergo videtur quod vitæ contemplativæ sint diversi actus.

2. Præterea. Apostolus II. ad Corinth. iii. 18. dicit: *Nos vero revelata facie gloriam Domini speculantes, transformamur in eamdem claritatem*. Sed hoc pertinet

Digitized by Google

tinet ad vitam contemplativam. Ergo præter tria prædicta, etiam speculatio ad vitam contemplativam pertinet.

3. Præterea. Bernardus dicit in Lib. V. de consider. (cap. ult. a med) quod *prima, & maxima contemplatio est admiratio maiestatis*. Sed admiratio secundum Damascenum (Lib. II. orth. Fid. cap. xv.) ponitur species timoris. Ergo videtur quod plures actus ad vitam contemplativam requirantur.

4. Præterea. Ad vitam contemplativam pertinere dicuntur oratio, lectio, & meditatio. Pertinet etiam ad vitam contemplativam auditus: nam de Maria, per quam vita contemplativa significatur, dicitur Lucæ x. 39. quod *sedens secus pedes Domini audiebat verbum illius*. Ergo videtur quod plures actus ad vitam contemplativam requirantur.

Sed contra est quod vita hic dicitur operatio cui homo principaliter intendit. Ergo si plures sunt operationes vitæ contemplativæ, non erit una vita contemplativa, sed plures.

Respondeo dicendum, quod de vita contemplativa nunc loquimur, secundum quod ad hominem pertinet. Hæc autem differentia est inter hominem & Angelum, ut patet per Dionysium vii. cap. de div. Nom. (ante med. lect. 2.) quod Angelus simplici apprehensione veritatem intuetur, homo autem quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis. Sic ergo contemplativa vita unum quidem actum habet in quo finaliter perficitur, scilicet contemplationem veritatis, a quo habet unitatem; habet autem multos actus, quibus pervenit ad hunc actum finalem: quorum quidam pertinent ad acceptionem principiorum, ex quibus procedit ad contemplationem veritatis; alii autem pertinent ad deductionem principiorum in veritatem eius cuius cognitio inquiritur; ultimus autem completivus actus est ipsa contemplatio veritatis.

Ad primum ergo dicendum, quod cogitatio secundum Richardum de Sancto Victore (loc. cit. in arg.) videtur pertinere ad multorum inspectionem, ex quibus aliquis colligere intendit unam simplicem veritatem. Unde sub cogitatione comprehendi possunt & perceptiones sensuum ad cognoscendum aliquos effectus, & imaginationes, & discursus rationis circa diversa signa, vel quæcumque perducentia in cognitionem veritatis intentæ: quamvis secundum Augustinum XIV. de Trinit. (cap. vii.) cognitio dici possit omnis actualis operatio intellectus. Meditatio vero pertinere videtur ad processum rationis ex principiis aliquibus pertingentibus ad veritatis alicuius contemplationem: & ad idem pertinet consideratio secundum Bernardum (loc. cit. in arg. 3. & Lib. II. cap. ii.) quamvis secundum Philosophum in III. de Anima omnis operatio intellectus consideratio dicatur. Sed contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis: unde idem Richardus dicit (Lib. I. de contempl. cap. iv. in princ.) quod *contemplatio est perspicax, & liber contuitus animi in res perspiciendas; meditatio autem est intuitus animi in veritatis inquisitione occupatus: cogitatio autem est animi respectus ad evagationem pronus*.

Ad secundum dicendum, quod *speculatio*, ut Glossa Augustini (ord. Lib. XV. de Trinit. cap. viii. a princ.) dicit ibidem, *dicitur a speculo, non a specula*. Videre autem aliquid per speculum, est videre causam per effectum, in quo eius similitudo relucet: unde speculatio ad meditationem reduci videtur.

Ad tertium dicendum, quod admiratio est species timoris consequens apprehensionem alicuius rei excedentis nostram facultatem: unde admiratio est actus consequens contemplationem sublimis veritatis. Dictum est enim (art. I. hu. quæst.) quod contemplatio in affectu terminatur.

Ad quartum dicendum, quod homo ad cognitionem veritatis pertingit dupliciter. Uno modo per ea quæ ab alio accipit: & sic quidem quantum ad ea quæ homo a Deo accipit, necessaria est oratio, secundum illud Sapient. vii. 7. *Invocavi, & venit in me spiritus sapientiæ*; quantum vero ad ea quæ accipit ab homine, necessarius est auditus, secundum quod accipit ex voce loquentis; & lectio, secundum quod accipit ex eo quod per scripturam est traditum. Alio modo necessarium est quod adhibeat proprium studium: & sic requiritur meditatio.

AR-

Digitized by Google

ARTICULUS IV. 851

Utrum vita contemplativa solum consistat in contemplatione Dei, an etiam in consideratione cuiuscumque veritatis.

Inf. art. 7. *corp. & quaest.* clxxxi. *art.* 4. *ad* 2. *& quaest.* clxxxii. *art.* 2. *corp. & III. dist.* xxxv. *quaest.* 1. *art.* 2. *quaest.* 3.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod vita contemplativa non solum consistat in contemplatione Dei, sed etiam in consideratione cuiuscumque veritatis. Dicitur enim in Psal. cxxxviii. 14. *Mirabilia opera tua, & anima mea cognoscit nimis*. Sed cognitio divinorum operum fit per aliquam contemplationem veritatis. Ergo videtur quod ad vitam contemplativam pertineat non solum divinam veritatem, sed etiam quamlibet aliam contemplari.

2. Praeterea. Bernardus in Lib. V. de considerat. (cap. ult. a med.) dicit, quod *prima contemplatio est admiratio maiestatis; secunda est iudiciorum Dei; tertia est beneficiorum ipsius; quarta est promissorum*. Sed inter haec quatuor solum primum pertinet ad divinam veritatem, alia vero tria pertinent ad effectus ipsius. Ergo vita contemplativa non solum consistit in consideratione divinae veritatis, sed etiam in consideratione veritatis circa divinos effectus.

3. Praeterea. Richardus de Sancto Victore (Lib. I. de contempl. cap. vi.) distinguit sex species contemplationum: quarum prima est secundum solam imaginationem, dum attendimus res corporales: secunda autem est in imaginatione secundum rationem, prout scilicet sensibilium ordinem, & dispositionem consideramus: tertia est in ratione secundum imaginationem, quando scilicet per inspectionem rerum visibilium ad invisibilia sublevamur: quarta autem est in ratione secundum rationem, quando scilicet animus intendit invisibilibus, quae imaginatio non novit: quinta autem est supra rationem, quando ex divina revelatione cognoscimus ea quae humana ratione comprehendi non possunt: sexta autem est supra rationem, & praeter rationem, quando scilicet ex divina illuminatione cognoscimus ea quae humanae rationi repugnare videntur, sicut ea quae dicuntur de mysterio Trinitatis. Sed solum ultimum videtur ad divinam veritatem pertinere. Ergo contemplatio veritatis non solum respicit divinam veritatem, sed etiam eam quae in creaturis consideratur.

4. Praeterea. In vita contemplativa quaeritur contemplatio veritatis, inquantum est perfectio hominis. Sed qualibet veritas est perfectio humani intellectus. Ergo in qualibet contemplatione veritatis consistit vita contemplativa.

Sed contra est quod Gregorius dicit in VI. Moral. (cap. xviii. ante med.) quod *in contemplatione principium, quod est Deus, quaeritur*.

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est (art. 2. hu. quaest.) ad vitam contemplativam pertinet aliquid dupliciter: uno modo principaliter; alio modo secundario, vel dispositive. Principaliter quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinae veritatis, quia huiusmodi contemplatio est finis totius humanae vitae. Unde Augustinus dicit in I. de Trinit. (cap. viii. in med.) quod *contemplatio Dei promittitur nobis ut actionum omnium finis, atque aeterna perfectio gaudiorum*: quae quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus Deum facie ad faciem: unde & perfecte beatos faciet. Nunc autem contemplatio divinae veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per speculum, & in aenigmate: unde per eam fit nobis quaedam inchoatio beatitudinis, quae hic incipit, ut in futuro continuetur. Unde & Philosophus in X. Ethic. (cap. vii. & viii.) in contemplatione optimi intelligibilis ponit ultimam felicitatem hominis.

Sed quia per divinos effectus in Dei contemplationem manuducimur, secundum illud ad Rom. 1. 20. *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*, inde est quod etiam contemplatio divinorum effectuum secundario ad vitam contemplativam pertinet, prout scilicet ex hoc manuducitur homo in Dei cognitionem. Unde Augustinus dicit in Libro de vera religione (cap. xxix. parum a princ.) quod *in creaturarum consideratione non vana, & peritura curiositas est exercenda; sed gradus ad immortalia, & semper manentia faciendus*.

Sic ergo ex praemissis (art. 1. 2. & 3. praecedentib.) patet quod ordine quodam quatuor ad vitam contemplativam pertinent: primo quidem virtutes morales;

ſecundo autem alii actus præter contemplationem; tertio vero contemplatio divinorum effectuum; quartum vero completivum eſt ipſa contemplatio divinæ veritatis.

Ad primum ergo dicendum, quod David cognitionem operum Dei quærebat, ut ex hoc manuduceretur in Deum: unde alibi dicit (Pſal. cxlii. 5.) *Meditatus ſum in omnibus operibus tuis, & in factis manuum tuarum meditabar: expandi manus meas ad te*.

Ad ſecundum dicendum, quod ex conſideratione divinorum iudiciorum manuducitur homo in contemplationem divinæ iuſtitiæ; ex conſideratione autem divinorum beneficiorum, & promiſſorum manuducitur homo in cognitionem divinæ miſericordiæ, ſeu bonitatis, quaſi per effectus exhibitos, vel exhibendos.

Ad tertium dicendum, quod per illa ſex deſignantur gradus quibus per creaturas in Dei contemplationem aſcenditur. Nam in primo gradu ponitur perceptio ipſorum ſenſibilium: in ſecundo vero gradu ponitur progreſſus a ſenſibilibus ad intelligibilia: in tertio vero gradu ponitur diiudicatio ſenſibilium ſecundum intelligibilia: in quarto vero gradu ponitur abſoluta conſideratio intelligibilium, in quæ per ſenſibilia pervenitur: in quinto vero gradu ponitur contemplatio intelligibilium, quæ per ſenſibilia inveniri non poſſunt, ſed per rationem capi poſſunt: in ſexto gradu ponitur conſideratio intelligibilium, quæ ratio nec invenire, nec capere poteſt; quæ ſcilicet pertinent ad ſublimem contemplationem divinæ veritatis, in qua finaliter contemplatio perficitur.

Ad quartum dicendum, quod ultima perfectio humani intellectus eſt veritas divina; aliæ autem veritates perficiunt intellectum in ordine ad veritatem divinam.

ARTICULUS V. 851

Utrum vita contemplativa ſecundum ſtatum huius vitæ poſſit pertingere ad viſionem divinæ eſſentiæ.

I. P. quæſt. xii. *art.* ii. *&* i. 2. *quæſt.* xciii. *art.* 2. *& III. diſt.* xxxv. *quæſt.* ii. *art.* 2. *& IV. diſt.* xlix. *quæſt.* ii. *art.* 7. *& III. con. cap.* xlvii. *& ver. quæſt.* x. *art.* ii. *& quol.* i. *art.* i.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod vita contemplativa ſecundum ſtatum huius vitæ poſſit pertingere ad viſionem divinæ eſſentiæ. Quia, ut habetur Geneſis xxxii. 30. Iacob dixit: *Vidi Deum facie ad faciem, & ſalva facta eſt anima mea*. Sed viſio faciei Dei eſt viſio divinæ eſſentiæ. Ergo videtur quod aliquis per contemplationem in præſenti vita poſſit ſe extendere ad videndum Deum per eſſentiam.

2. Præterea. Gregorius dicit in VI. Moral. (cap. xvii. verſus fin.) *quod viri contemplativi ad ſemetipſos introrſus redeunt, in eo quod ſpiritualia rimantur, & nequaquam ſecum rerum corporalium umbras trahunt, vel fortaſſe tractas manu diſcretionis abigunt; ſed incircumſcriptum lumen videre cupientes, cunctas circumſcriptionis ſuæ imagines deprimunt, & in eo quod ſuper ſe contingere appetunt, vincunt quod ſunt*. Sed homo non impeditur a viſione divinæ eſſentiæ, quæ eſt lumen incircumſcriptum, niſi per hoc quod neceſſe habet intendere corporalibus phantaſmatibus. Ergo videtur quod contemplatio præſentis vitæ poteſt ſe extendere ad videndum incircumſcriptum lumen per eſſentiam.

3. Præterea. Gregorius in II. Dialog. (cap. xxxv. a med.) dicit: *Animæ videnti Creatorem anguſta eſt omnis creatura. Vir ergo Dei*, ſcilicet beatus Benedictus, *qui in turri globum igneum, Angelos quoque ad cælum redeuntes videbat, hoc proculdubio cernere nonniſi Dei lumine poterat*. Sed beatus Benedictus adhuc in præſenti vita vivebat. Ergo contemplatio præſentis vitæ poteſt ſe extendere ad videndam Dei eſſentiam.

Sed contra eſt quod Gregorius dicit ſuper Ezech. (hom. xiv. inter med. & fin.) *Quamdiu in hac mortali carne vivitur, nullus ita in contemplationis virtute proficit, ut in ipſo incircumſcripti luminis radio mentis oculos infigat*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Augu-

gustinus dicit XII. super Genesim ad lit. (cap. XXVII. cir. fi.) *nemo videns Deum vivit ista vita qua mortaliter vivitur in istis sensibus corporis; sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive alienatus a carnalibus sensibus, in illam non subvehitur visionem*: quæ supra diligentius pertractata sunt (quæst. CLXXV. art. 4. & 5.) ubi dictum est de raptu: & in primo, ubi actum est de Dei visione (quæst. XII. art. II.)

Sic ergo dicendum est, quod in hac vita potest esse aliquis dupliciter. Uno modo secundum actum, inquantum scilicet actualiter utitur sensibus corporis: & sic nullo modo contemplatio præsentis vitæ potest pertingere ad videndum Dei essentiam.

Alio modo potest esse aliquis in hac vita potentialiter, & non secundum actum, inquantum scilicet anima eius est corpori mortali coniuncta ut forma; ita tamen ut non utatur corporis sensibus, aut etiam imaginatione, sicut accidit in raptu: & sic potest contemplatio huius vitæ pertingere ad visionem divinæ essentiæ. Unde supremus gradus contemplationis præsentis vitæ est, qualem habuit Paulus in raptu, secundum quem fuit medio modo se habens inter statum præsentis vitæ, & futuræ.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Dionysius in epistola ad Caium monachum (quæ est I. cir. med.) dicit, *si aliquis videns Deum, intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt eius*. Et Gregorius dicit super Ezech. (hom. XIV. inter med. & finem) quod *nequaquam omnipotens Deus iam in sua claritate conspicitur; sed quiddam sub illa speculatur anima, unde refota proficiat, & post ad visionis eius gloriam pertingat*. Per hoc ergo quod Iacob dixit, *Vidi Deum facie ad faciem*, non est intelligendum quod Dei essentiam viderit, sed quod formam, scilicet imaginariam, vidit, in qua Deus locutus est ei: vel *quia per faciem quemlibet cognoscimus, cognitionem Dei faciem eius vocavit*, sicut Glossa Gregorii (ord. Lib. XXIV. Moral. cap. V. a med.) ibidem dicit.

Ad secundum dicendum, quod contemplatio humana secundum statum præsentis vitæ non potest esse absque phantasmatibus: quia connaturale est homini ut species intelligibiles in phantasmatibus videat, sicut Philosophus dicit in III. de Anima (tex. 30.) Sed tamen intellectualis cognitio non consistit in ipsis phantasmatibus, sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis: & hoc non solum in cognitione naturali, sed etiam in eis quæ per revelationem cognoscimus. Dicit enim Dionysius II. cap. cælest. Hierarch. (implic. & cap. I. a med.) quod *Angelorum hierarchias manifestat nobis divina claritas in quibusdam symbolis figuratis, ex cuius virtute restituimur in simplum radium*, idest in simplicem cognitionem intelligibilis veritatis. Et sic intelligendum est quod Gregorius dicit, quod *contemplantes corporalium rerum umbras non secum trahunt*, quia videlicet in eis non sistit eorum contemplatio, sed potius in consideratione intelligibilis veritatis.

Ad tertium dicendum, quod ex verbis illis Gregorii non datur intelligi quod beatus Benedictus Deum in illa visione per essentiam viderit; sed vult ostendere quod quia *videnti Creatorem angusta est omnis creatura*, consequens est quod per illustrationem divini luminis de facili possint quæcumque videri. Unde subdit: *Quamlibet etenim parum de luce Creatoris aspexerit, breve ei fit omne quod creatum est*.

ARTICULUS VI. 853

Utrum operatio contemplationis convenienter distinguatur per tres motus, circularem, rectum, & obliquum.

Sup. quæst. CLXXIX. *art.* 1. *ad* 3. *& ver. quæst.* VIII. *art.* 15. *ad* 3. *& quæst.* X. *art.* 8. *ad* 10. *& op.* XX. *Lib.* III. *cap.* 2. *&* 3.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter operatio contemplationis distinguatur per tres motus, *circularem, rectum*, & *obliquum* IV. cap. de div. Nom. (par. I. lect. 7.) Contemplatio enim tantum ad quietem pertinet, secundum illud Sap. VIII. 16. *Intrans in domum meam conquiescam cum illa*. Sed motus quieti opponitur Non ergo operationes contemplativæ vitæ per motus designari debent.

2. Præterea. Actio contemplativæ vitæ ad intellectum pertinet, secundum quem homo cum Angelis convenit. Sed in Angelis aliter assignat Dionysius hos motus quam in anima: dicit enim, (loc. cit.) motum *circularem* Angeli esse se-

Digitized by Google

eundum illuminationes pulchri, *& boni*. Motum autem *circularem* animæ secundum plura determinat: quorum primum est *introitus animæ ab exterioribus ad seipsam*: secundum est *quædam convolutio virtutum ipsius*, *per quam anima liberatur ab errore*, *& ab exteriori occupatione*: tertium autem est *unio ad ea quæ supra se sunt*. Similiter etiam differenter describit motum rectum utriusque. Nam *rectum* motum Angeli dicit esse, *secundum quod procedit ad subjectorum providentiam*: motum autem *rectum* animæ ponit in duobus: primo quidem in hoc *quod progreditur ad ea quæ sunt circa ipsam*; secundo autem in hoc *quod ab exterioribus ad simplices contemplationes elevatur*. Sed etiam motum obliquum diversimode in utrisque determinat. Nam *obliquum* motum in Angelis assignat ex hoc *quod providendo minus habentibus manent in identitate circa Deum*: *obliquum* autem motum animæ assignat ex eo *quod anima illuminatur divinis cognitionibus rationaliter*, *& diffuse*. Non ergo videntur convenienter assignari operationes contemplationis per modos prædictos.

3. Præterea. Richardus de Sancto Victore in Lib. I. de contempl. (cap. v.) ponit multas alias differentias motuum, ad similitudinem volatilium cæli: *quorum quædam nunc ad altiora se attollunt*, *nunc autem in inferiora demergumur*; *& hoc sæpius repetere videntur*: *alia vero dextrorsum*, *vel sinistrorsum divertunt multoties*: *quædam vero moventur in anterioja*, *vel posteriora frequenter*: *alia vero quasi in gyrum vertuntur secundum latiores*, *vel contractiores circuitus*: *quædam vero quasi immobiliter suspensa in uno loco manent*. Ergo videtur quod non sint solum tres motus contemplationis.

In contrarium est auctoritas Dionysii (cit. in arg. 1.)

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est supra (quæst. præc. art. 1. ad 3.) operatio intellectus, in qua contemplatio essentialiter consistit, motus dicitur, secundum quod motus est actus perfecti, ut Philosophus dicit in III. de Anima (tex. 28.) Quia vero per sensibilia in cognitionem intelligibilium devenimus, operationes autem sensibiles sine motu non fiunt; inde est quod etiam operationes intelligibiles quasi motus quidam describuntur, & secundum similitudinem diversorum motuum earum differentia assignatur. In motibus autem corporalibus perfectiores, & primi sunt locales, ut probatur in VIII. Phys. (tex. 55. & 57.) Et ideo sub eorum similitudine potissimæ operationes intelligibiles describuntur. Quorum quidem sunt tres differentiæ: nam quidam est *circularis*, secundum quem aliquid movetur uniformiter circa idem centrum; alius autem est *rectus*, secundum quem aliquid procedit ab uno in aliud; tertius autem est *obliquus*, quasi compositus ex utroque. Et ideo in operationibus intelligibilibus id quod simpliciter habet uniformitatem, attribuitur motui circulari; operatio autem intelligibilis, secundum quam proceditur de uno in aliud, attribuitur motui recto; operatio autem intelligibilis habens aliquid uniformitatis simul cum processu ad diversa, attribuitur motui obliquo.

Ad primum ergo dicendum, quod motus corporales exteriores opponuntur quieti contemplationis, quæ intelligitur esse ab exterioribus occupationibus: sed motus intelligibilium operationum ad ipsam quietem contemplationis pertinent.

Ad secundum dicendum, quod homo convenit in intellectu cum Angelis in genere; sed vis intellectiva est multo altior in Angelo quam in homine: & ideo alio modo oportet hos motus in hominibus, & in Angelis assignare, secundum quod diversimode se habent ad uniformitatem. Intellectus enim Angeli habet cognitionem uniformem secundum duo. Primo quidem quia non acquirit intelligibilem veritatem ex varietate rerum compositarum: secundo quia non intelligit veritatem intelligibilem discursive, sed simplici intuitu. Intellectus vero animæ a sensibilibus rebus accipit intelligibilem veritatem, & cum quodam discursu rationis ipsius eam intelligit. Et ideo Dionysius motum *circularem* in Angelis assignat, inquantum uniformiter, & indesinenter absque principio, & fine intuentur Deum; sicut motus circularis carens principio, & fine, uniformiter est circa idem centrum. In anima vero, antequam ad istam uniformitatem perveniat, exigitur quod duplex eius difformitas amoveatur. Primo quidem illa quæ est ex diversitate exteriorum rerum, prout scilicet relinquit exteriora: & hoc est quod primo ponit in motu circulari animæ *introitum ipsius ab exterioribus ad seipsam*. Secundo autem oportet quod removeatur secunda difformitas, quæ est per discursum ratio-

tionis: & hoc idem contingit, secundum quod omnes operationes animæ reducuntur ad simplicem contemplationem intelligibilis veritatis: & hoc est quod secundo dicit, quod *necessaria est uniformis convolutio intellectualium virtutum ipsius*, ut scilicet cessante discursu, figatur eius intuitus in contemplatione unius simplicis veritatis. Et in hac operatione animæ non est error; sicut patet quod circa intellectum primorum principiorum non erratur, quæ simplici intuitu cognoscimus. Et tunc, istis duobus præmissis, tertio ponitur uniformitas conformis Angelis, secundum quod prætermissis omnibus, in sola Dei contemplatione persistit: & hoc est quod dicit: *Deinde sic uniformis facta unite*, idest conformiter, *unitis virtutibus*, *ad pulchrum, & bonum manuducitur*. Motus autem *rectus* in Angelis accipi non potest secundum id quod in considerando procedat ab uno in aliud, sed solum secundum ordinem suæ providentiæ, secundum scilicet quod Angelus superior inferiores illuminat per medios: & hoc est quod dicit, quod *in directum moventur Angeli, quando procedunt ad subiectorum providentiam recta omnia transeuntes*, idest secundum ea quæ secundum rectum ordinem disponuntur. Sed *rectum* motum ponit in anima secundum hoc quod ab exterioribus sensibilibus procedit ad intelligibilium cognitionem. *Obliquum* autem motum ponit in Angelo compositum ex recto, & circulari, inquantum secundum contemplationem Dei inferioribus providet; in anima autem ponit motum *obliquum* similiter ex recto, & circulari compositum, prout scilicet illuminationibus divinis ratiocinando utitur.

Ad tertium dicendum, quod illæ diversitates motuum quæ accipiuntur secundum differentiam eius quod est sursum, & deorsum, dextrorsum, & sinistrorsum, ante, & retro, & secundum diversos circuitus, omnes continentur sub motu recto, vel obliquo: nam per omnes designatur discursus rationis. Quod quidem si fit a genere ad speciem, vel a toto ad partem, erit, ut ipse exponit, secundum sursum, & deorsum; si vero fit ab uno oppositorum in aliud, erit secundum dextrorsum, & sinistrorsum; si vero fit a causis in effectus, erit ante, & retro; si vero fit secundum accidentia, quæ circumstant rem propinquam, vel remotam, erit circuitus. Discursus autem rationis, quando est a sensibilibus ad intelligibilia, secundum ordinem naturalis rationis, pertinet ad motum rectum; quando autem est secundum illuminationes divinas, pertinet ad motum obliquum, ut ex dictis patet (in solut. præc.) Sola autem immobilitas, quam ponit, pertinet ad motum circularem. Unde patet quod Dionysius multo sufficientius, & subtilius motum contemplationis describit.

ARTICULUS VII. 854

Utrum contemplatio delectationem habeat.

1. 2. *quæst.* III. *art.* 5. *co.* & IV. *dist.* XV. *quæst.* IV. *art.* 2. *quæst.* 2. *ad* 1.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod contemplatio delectationem non habeat. Delectatio enim ad vim appetitivam pertinet. Sed contemplatio principaliter consistit in intellectu. Ergo videtur quod delectatio non pertineat ad contemplationem.

2. Præterea. Omnis contentio, & omne certamen impedit delectationem. Sed in contemplatione est contentio, & certamen: dicit enim Gregorius super Ezech. (hom. XIV. inter med. & fin.) quod *anima, cum contemplari Deum nititur, velut in quodam certamine posita, modo quasi exuperat, quia intelligendo, & sentiendo de incircumscripto lumine aliquid degustat; modo succumbit, quia degustando iterum deficit*. Ergo vita contemplativa non habet delectationem.

3. Præterea. Delectatio sequitur operationem perfectam, ut dicitur in X. Ethicor. (cap. IV.) Sed contemplatio viæ est imperfecta, secundum illud I. ad Corinth. XIII. 12. *Videmus nunc per speculum in ænigmate*. Ergo videtur quod vita contemplativa delectationem non habeat.

4. Præterea. Læsio corporalis delectationem impedit. Sed contemplatio inducit læsionem corporalem: unde Genes. XXXII. dicitur, quod Iacob postquam dixerat, *Vidi Dominum facie ad faciem*, claudicabat pede, eo quod tetigerit nervum femoris eius, & obstupuerit. Ergo videtur quod in vita contemplativa non sit delectatio.

Sed contra est quod de contemplatione sapientiæ dicitur Sap. VIII. 16. *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus eius, sed lætitiam;* &

Digitized by Google

& gaudium: & Gregorius dicit super Ezech. (loc. sup. cit.) quod *contemplativa vita amabilis valde dulcedo est*.

Respondeo dicendum, quod aliqua contemplatio potest esse delectabilis dupliciter. Uno modo ratione ipsius operationis: quia unicuique delectabilis est operatio sibi conveniens secundum propriam naturam, vel habitum. Contemplatio autem veritatis competit homini secundum suam naturam, prout est animal rationale: ex quo contingit quod *omnes natura scire desiderant*, & per consequens in cognitione veritatis delectantur: & adhuc magis fit hoc delectabile habenti habitum sapientiæ, & scientiæ, ex quo accidit quod sine difficultate aliquis contemplatur.

Alio modo contemplatio redditur delectabilis ex parte obiecti, inquantum scilicet aliquis rem amatam contemplatur: sicut etiam accidit in visione corporali, quæ delectabilis redditur, non solum ex eo quod ipsum videre est delectabile, sed etiam ex eo quod videt quis personam amatam. Quia ergo vita contemplativa præcipue consistit in contemplatione Dei, ad quam movet caritas, ut dictum est (art. 1. hu. quæst. & art. 2. ad 1.) inde est quod in vita contemplativa non solum est delectatio ratione ipsius contemplationis, sed etiam ratione ipsius divini amoris.

Et quantum ad utrumque eius delectatio omnem delectationem humanam excedit. Nam & delectatio spiritualis potior est quam carnalis, ut supra habitum est (1. 2. quæst. XXXI. art. 5.) cum de passionibus ageretur; & ipse amor quo ex caritate Deus diligitur, omnem amorem excedit. Unde & in Ps. XXXIII. 9. dicitur: *Gustate, & videte, quoniam suavis est Dominus*.

Ad primum ergo dicendum, quod vita contemplativa, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, inquantum videlicet aliquis ex caritate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio, inde est quod etiam terminus, & finis contemplativæ vitæ habet esse in affectu, dum scilicet aliquis in visione rei amatæ delectatur, & ipsa delectatio rei visæ amplius excitat amorem. Unde Gregorius dicit super Ezech. (hom. XIV. cir. med.) quod *cum quis ipsum quem amat, viderit, in amore ipsius amplius ignescit*. Et hæc est ultima perfectio contemplativæ vitæ, ut scilicet non solum divina veritas videatur, sed etiam ut ametur.

Ad secundum dicendum, quod contentio, vel certamen, quod provenit ex contrarietate exterioris rei, impedit illius rei delectationem. Non enim aliquis delectatur in eo contra quam pugnat, sed in re pro qua quis pugnat, cum eam homo adeptus fuerit, ceteris paribus, magis in ea delectatur; sicut Augustinus dicit in VIII. Confes. (cap. III. ante med.) quod *quanto fuit maius periculum in prælio, tanto maius est gaudium in triumpho*. Non est autem in contemplatione contentio, & certamen ex contrarietate veritatis quam contemplamur, sed ex defectu nostri intellectus, & ex corruptibili corpore, quod nos ad inferiora retrahit, secundum illud Sap. IX. 15. *Corpus quod corrumpitur, aggravat animam, & deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem*. Et inde est quod quando homo pertingit ad contemplationem veritatis, ardentius eam amat; sed magis odit proprium defectum, & gravitatem corruptibilis corporis, ut dicat cum Apostolo Rom. VII. 24. *Infelix ergo homo, quis me liberabit de corpore mortis huius?* Unde & Gregorius dicit super Ezech. (loc. cit. in arg.) *Cum Deus iam per desiderium, & intellectum cognoscitur, omnem in nobis voluptatem carnis arefacit*.

Ad tertium dicendum, quod contemplatio Dei in hac vita imperfecta est respectu contemplationis patriæ: & similiter delectatio contemplationis viæ est imperfecta respectu delectationis contemplationis patriæ, de qua dicitur in Psal. XXXV. 9. *Torrente voluptatis tuæ potabis eos*. Sed contemplatio divinorum quæ habetur in via, etsi sit imperfecta, tamen est delectabilior omni alia contemplatione, quantumcumque perfecta, propter excellentiam rei contemplatæ. Unde Philosophus dicit in I. de partibus animalium (cap. V. cir. princ.) *Accidit circa illas honorabiles existentes, & divinas substantias, minores nobis existere theorias: sed etsi secundum modicum attingamus eas, tamen propter honorabilitatem cognoscendi delectabilius aliquid habent quam quæ apud nos omnia*. Et hoc est etiam quod Gregorius dicit super Ezechiel. (loc. sup. cit.) *Contemplativa vita amabilis valde dulcedo est, quæ super semetipsam animam rapit, cælestia aperit, spiritualia mentis oculis patefacit*.

Ad quartum dicendum, quod Iacob post

Digitized by Google

post contemplationem uno pede claudicabat, quia *necesse est ut debilitato amore saeculi, convalescat aliquis ad amorem Dei*, ut Gregorius dicit super Ezechiel. (loc.cit.) Et ideo *post agnitionem suavitatis Dei unus in nobis pes sanus remanet, atque alius claudicat: omnis enim qui uno pede claudicat, solum illi pedi innititur quem sanum habet*.

ARTICULUS VIII. 855

Utrum vita contemplativa sit diuturna.

I. P. quaest.xx. art. 4. ad 3. & III. dist. xxxv. quaest. 1. art. 4. quaest. 3.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod vita contemplativa non sit diuturna. Vita enim contemplativa essentialiter consistit in his quae ad intellectum pertinent. Sed omnes intellectivae perfectiones huius vitae evacuabuntur, secundum illud I. ad Cor. XIII. 8. *Sive prophetiae evacuabuntur, sive linguae cessabunt, sive scientia destruetur*. Ergo vita contemplativa evacuatur.

2. Praeterea. Dulcedinem contemplationis aliquis homo raptim, & pertranseundo degustat: unde Augustinus dicit in X. Confess. (cap. xl. parum ante fin.) *Intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus, ad nescio quam dulcedinem; sed recido in haec aerumnosis ponderibus*. Gregorius etiam in V. Moral. (cap. XXIII. ad fi.) exponens illud Iob IV. *Cum spiritus me praesente transiret*, dicit: „ In suavitate contemplationis intimae non diu mens figitur, quia ad semetipsam ipsa immensitate luminis reverberata revocatur. " Ergo vita contemplativa non est diuturna.

3. Praeterea. Illud quod non est homini connaturale, non potest esse diuturnum. *Vita* autem *contemplativa est melior quam secundum hominem*, ut Philosophus dicit in X. Ethic. (cap. VII. ad fin.) Ergo videtur quod vita contemplativa non sit diuturna.

Sed contra est quod Dominus dicit Luc. X. 43. *Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea*: quia, ut Gregorius dicit super Ezech. (hom. XIV. a med.) *contemplatio hic incipit, ut in caelesti patria perficiatur*.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest dici diuturnum dupliciter: uno modo secundum suam naturam; alio modo quoad nos. Secundum se quidem manifestum est quod vita contemplativa diuturna est dupliciter: uno modo, eo quod versatur circa incorruptibilia, & immobilia; alio modo quia non habet contrarietatem: delectationi enim quae est in considerando, nihil est contrarium, ut dicitur in I. Topic. (cap. XIII. in explic. loci 2.)

Sed quoad nos etiam vita contemplativa diuturna est: tum quia competit nobis secundum actionem incorruptibilis partis animae, scilicet secundum intellectum; unde potest post hanc vitam durare: tum quia in operibus contemplativae corporaliter non laboramus, unde magis in huiusmodi operibus continue persistere possumus, sicut Philosophus dicit in X. Ethicor. (cap. VII. parum a princ.)

Ad primum ergo dicendum, quod modus contemplandi non est idem hic, & in patria; sed vita contemplativa dicitur manere ratione caritatis, in qua habet & principium, & finem: & hoc est quod Gregorius dicit super Ezech. (hom. XIV. post med.) *Contemplativa hic incipit, ut in caelesti patria perficiatur: quia amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem amat, viderit, in amore ipsius amplius ignescit*.

Ad secundum dicendum, quod nulla actio potest diu durare in sui summo. Summum autem contemplationis est ut attingat ad uniformitatem divinae contemplationis, ut dicit Dionysius (cap. IV. de divin. Nom. par. 1. lect. 7. & cap. III. cael. Hierarch. ante med.) sicut supra positum est (art. 6. hu. quaest. ad 2.) Unde etsi quantum ad hoc contemplatio diu durare non possit, tamen quantum ad alios contemplationis actus potest diu durare.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus dicit, vitam contemplativam esse supra hominem, quia competit nobis secundum hoc quod aliquid divinum est in nobis, scilicet intellectus, qui est incorruptibilis, & impassibilis in se: & ideo actio eius potest esse diuturnior.

QUAESTIO CLXXXI.

De vita activa,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de vita activa: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum omnia opera virtutum moralium pertineant ad vitam activam.
Secundo, utrum prudentia pertineat ad vitam activam.
Tertio, utrum doctrina pertineat ad vitam activam.
Quarto de diuturnitate vitæ activæ.

ARTICULUS I. 816

Utrum omnes actus virtutum moralium pertineant ad vitam activam.

Sup. quæst. lxxx. *art.* 2. *cor.* & *opusc.* xvii. *cap.* vii. *ad* 7.

AD primum sic proceditur. Videtur quod non omnes actus virtutum moralium pertineant ad vitam activam. Vita enim activa videtur consistere solum in his quæ sunt ad alterum: dicit enim Gregorius super Ezech. (hom. xiv. parum ante med.) quod *activa vita est panem esurienti tribuere*: & in fine, multis enumeratis quæ ad alterum pertinent, subdit: *Et quæ singulis quibusque expediunt, dispensare.* Sed non per omnes actus virtutum moralium ordinamur ad alios, sed solum secundum iustitiam, & partes eius, ut ex supradictis patet (quæst. lviii. art. 1. & 2. & 1. 2. quæst. lx. ar. 2. & 3.) Non ergo actus omnium virtutum moralium pertinent ad vitam activam.

2. Præterea. Gregorius dicit super Ezech. (hom. xiv. a med.) quod *per Liam, quæ fuit lippa, sed fecunda, significatur vita activa: quæ dum occupatur in opere, minus videt; sed dum modo per verbum, modo per exemplum ad imitationem suam proximos accendit, multos in opere bono filios generat.* Hoc autem magis videtur pertinere ad caritatem, per quam diligimus proximum, quam ad virtutes morales. Ergo videtur quod actus virtutum moralium non pertineant ad vitam activam.

3. Præterea. Sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 2.) virtutes morales disponunt ad vitam contemplativam. Sed dispositio, & perfectio pertinent ad idem. Ergo videtur quod virtutes morales non pertineant ad vitam activam.

Sed contra est quod Isidorus dicit in Lib. III. de summo bono (cap. xv. parum a princ.) *In activa vita prius per exercitium boni operis cuncta exhaurienda sunt vitia, ut in contemplativa iam pura mentis acie ad contemplandum divinum lumen quisque pertranseat.* Sed cuncta vitia non exhauriuntur nisi per actus virtutum moralium. Ergo actus virtutum moralium ad vitam activam pertinent.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. clxxix. art. 1.) vita activa, & contemplativa distinguuntur secundum diversa studia hominum intendentium ad diversos fines: quorum unum est consideratio veritatis, quæ est finis vitæ contemplativæ; aliud autem est exterior operatio, ad quam ordinatur vita activa.

Manifestum est autem quod in virtutibus moralibus non principaliter quæritur contemplatio veritatis, sed ordinantur ad operandum. Unde Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. ii. cir. princ. & Lib. X. cap. ult.) quod *ad virtutem quidem scire, parum, aut nihil prodest.* Unde manifestum est quod virtutes morales pertinent essentialiter ad vitam activam. Unde & Philosophus in X. Eth. (cap. vii. & viii.) virtutes morales ordinat ad felicitatem activam.

Ad primum ergo dicendum, quod inter virtutes morales præcipua est iustitia, qua aliquis ad alterum ordinatur; ut Philosophus probat in V. Ethic. (cap. 1. a med.) Unde vita activa describitur per ea quæ ad alterum ordinantur, non quia in his solum, sed quia in his principalius consistit.

Ad secundum dicendum, quod per actus omnium virtutum moralium potest aliquis proximos suo exemplo dirigere ad bonum: quod Gregorius ibi attribuit vitæ activæ.

Ad tertium dicendum, quod sicut virtus quæ ordinatur in finem alterius virtutis, transit quodammodo in speciem eius; ita etiam quando aliquis utitur his quæ sunt vitæ activæ, solum prout disponunt ad contemplationem, comprehenduntur sub vita contemplativa. In his autem qui operibus virtutum moralium intendunt, tamquam secundum se bonis, non autem tamquam disponentibus ad vitam contemplativam, virtutes morales pertinent ad vitam activam.

Quamvis etiam dici possit, quod vita activa dipositio sit ad vitam contemplativam.

AR-

ARTICULUS II. 857

Utrum prudentia pertineat ad vitam activam.

Sup. quæst. lxxx. *art.* 2. *cor.* & *præsenti quæst. art.* I. *corp.* & *opusc.* XVII. *cap.* VII. *ad* 7.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod prudentia non pertineat ad vitam activam. Sicut enim vita contemplativa pertinet ad vim cognoscitivam, ita activa ad vim appetitivam. Prudentia autem non pertinet ad vim appetitivam, sed magis ad cognitivam. Ergo prudentia non pertinet ad vitam activam.

2. Præterea. Gregorius dicit super Ezech. (hom. XIV. a med.) quod *activa vita, dum occupatur in opere, minus videt:* unde significatur per Liam, quæ lippos oculos habebat. Prudentia autem requirit oculos claros, ut recte iudicet homo de agendis. Ergo videtur quod prudentia non pertineat ad vitam activam.

3. Præterea. Prudentia media est inter virtutes morales, & intellectuales. Sed sicut virtutes morales pertinent ad vitam activam, ut dictum est (art. præc.) ita intellectuales ad contemplativam. Ergo videtur quod prudentia non pertineat neque ad vitam activam, neque ad contemplativam, sed ad medium vivendi genus, quod Augustinus ponit XIX. de civit. Dei (cap. II. & XIX.)

Sed contra est quod Philosophus in X. Ethic. (cap. VIII.) prudentiam pertinere dicit ad felicitatem activam, ad quam pertinent virtutes morales.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc. ad 3. & 1. 2. quæst. XVIII. art. 7.) id quod ordinatur ad aliud sicut ad finem, præcipue in moralibus, trahitur ad speciem eius ad quod ordinatur; sicut *ille qui mœchatur, ut furetur, magis dicitur fur quam mœchus*, secundum Philosophum in V. Ethicor. (cap. II. parum a princ.) Manifestum est autem quod cognitio prudentiæ ordinatur ad operationes virtutum moralium sicut ad finem: est enim *recta ratio agibilium*, sicut dicitur in VI. Ethic. (cap. V.) unde & fines virtutum moralium sunt principia prudentiæ, sicut in eodem libro Philosophus dicit. Sicut ergo dictum est (art. præc. ad 3.) quod virtutes morales in eo qui ordinat eas ad quietem contemplationis, pertinent ad vitam contemplativam; ita cognitio prudentiæ, quæ de se ordinatur ad operationes virtutum moralium, directe pertinet ad vitam activam; si tamen prudentia proprie sumatur, secundum quod Philosophus de ea loquitur.

Si autem sumatur communius, prout scilicet comprehendit qualemcumque humanam cognitionem, sic prudentia quantum ad aliquam sui partem pertinet ad vitam contemplativam, secundum quod Tullius dicit in I. de offi. (in tit. de IV. *virtutibus unde omnia officia manant*) quod *qui acutissime, & celerrime potest & videre verum, & explicare rationem, is prudentissimus, & sapientissimus rite haberi solet*.

Ad primum ergo dicendum, quod operationes morales specificantur ex fine, ut supra habitum est (1. 2. quæst. XVIII. art. 4. & 6.) & ideo ad vitam contemplativam illa cognitio pertinet quæ finem habet in ipsa cognitione veritatis. Cognitio autem prudentiæ, quæ magis habet finem in actu appetitivæ virtutis, pertinet ad vitam activam.

Ad secundum dicendum, quod occupatio exteriorum rerum facit hominem minus videre in rebus intelligibilibus, quæ sunt separatæ a sensibilibus, in quibus operationes activæ vitæ consistunt; sed tamen occupatio exterior activæ vitæ facit hominem magis clare videre in iudicio agibilium, quod pertinet ad prudentiam, tum propter experientiam, tum propter mentis attentionem: quia *ubi intenderis, ibi ingenium valet*: ut Sallustius dicit (in coniur. Catil. cir. princ. orat. Cæsaris)

Ad tertium dicendum, quod prudentia dicitur esse media inter virtutes intellectuales, & morales quantum ad hoc quod: in subiecto convenit cum virtutibus intellectualibus, in materia autem totaliter convenit cum moralibus. Illud autem tertium vivendi genus medium est inter activam vitam, & contemplativam, quantum ad ea circa quæ occupatur: quia quandoque occupatur in contemplatione veritatis, quandoque autem occupatur circa exteriora.

AR-

Digitized by Google

ARTICULUS III. 858

Utrum docere sit actus vitae activae, an contemplativae.

III. *dist.* xxxv. *quaest.* 1. *art.* 3. *quaest.* 1. *ad* 3. *& ver quaest.* xi. *art.* 4.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod docere non sit actus vitae activae, sed contemplativae. Dicit enim Gregorius super Ezech. (hom. v. inter med. & fin.) quod *viri perfecti bona caelestia, quae saltem per speculum contemplari potuerunt, fratribus denuntiant, eorumque animos in amorem intimae claritatis accendunt*. Sed hoc pertinet ad doctrinam. Ergo docere est actus vitae contemplativae.

2. Praeterea. Ad idem genus vitae videtur reduci actus, & habitus. Sed docere est actus sapientiae: dicit enim Philosophus in princ. Metaphys. (cap. 1. a med.) quod *signum scientis est posse docere*. Cum ergo sapientia, vel scientia pertineat ad vitam contemplativam, videtur quod etiam doctrina ad vitam contemplativam pertineat.

3. Praeterea. Sicut contemplatio est actus vitae contemplativae, ita & oratio. Sed oratio, qua quis orat pro alio, nihilominus pertinet ad vitam contemplativam. Ergo quod aliquis veritatem meditatam in alterius notitiam per doctrinam deducat, videtur ad vitam contemplativam pertinere.

Sed contra est quod Gregorius dicit super Ezech. (hom. xiv. parum ante med.) *Activa vita est panem esurienti tribuere, verbo sapientiae nescientem docere*.

Respondeo dicendum, quod actus doctrinae habet duplex obiectum: fit enim doctrina per locutionem; locutio autem est signum audibile interioris conceptus. Est ergo unum obiectum doctrinae id quod est materia, sive obiectum interioris conceptionis: & quantum ad hoc obiectum quandoque doctrina pertinet ad vitam activam, quandoque ad contemplativam.

Ad activam quidam, quando homo interius concipit aliquam veritatem, ut per eam in exteriori actione dirigatur; ad contemplativam autem, quando homo interius concipit aliquam veritatem intelligibilem, in cuius consideratione, & amore delectatur. Unde Augustinus dicit in Libro de verb. Domini (serm. xxvii. cap. 1. cir. fin.) *Eligant sibi partem meliorem*, scilicet vitae contemplativae, *vacent verbo, inhient doctrinae dulcedini, occupentur circa scientiam salutarem*: ubi manifeste dicit, doctrinam ad vitam contemplativam pertinere.

Aliud vero obiectum doctrinae est ex parte sermonis audibilis: & sic obiectum doctrinae est ipse audiens: & quantum ad hoc obiectum omnis doctrina pertinet ad vitam activam, ad quam pertinent exteriores actiones.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa expresse loquitur de doctrina quantum ad materiam, prout versatur circa considerationem, & amorem veritatis.

Ad secundum dicendum, quod habitus, & actus communicant in obiecto: & ideo manifeste illa ratio procedit ex parte materiae interioris conceptionis. Intantum enim ad sapientem, vel scientem pertinet posse docere, inquantum potest interiorem conceptum verbis exprimere, ad hoc quod possit alium adducere ad intellectum veritatis.

Ad tertium dicendum, quod ille qui orat pro alio, nihil agit erga illum pro quo orat, sed solum erga Deum, qui est intelligibilis veritas; sed ille qui alium docet, aliquid circa eum agit exteriori actione. Unde non est similis ratio de utroque.

ARTICULUS IV. 859

Utrum vita activa maneat post hanc vitam.

I. *P. quaest.* xx. *art.* 4. *ad* 3. *&* 1. 2. *quaest.* lxvii. *art.* 1. *ad* 2. *& III. dist.* xxxv. *quaest.* 1. *art.* 4. *quaest.* 3. *& III. cont. cap.* lxiii. *fin. & ver. quaest.* xi. *art.* 4. *ad* 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod vita activa maneat post hanc vitam. Ad vitam enim activam pertinent actus moralium virtutum, ut dictum est (art. 1. hu. quaest.) Sed virtutes morales permanent post hanc vitam, ut Augustinus dicit in XIV. de Trinit. (cap. ix.) Ergo videtur quod vita activa permaneat post hanc vitam.

2. Praeterea. Docere alios pertinet ad vitam activam, ut dictum est (art. praec.) Sed in futura vita, in qua similes erimus Angelis, poterit esse doctrina; sicut & in Angelis esse videtur, quorum unus alium illuminat, purgat, & perficit;

Digitized by Google

cit; quod refertur ad scientiæ assumptionem, ut patet per Dionysium VII. cap. de cæl. Hier. (inter med. & fin.) Ergo videtur quod vita activa remaneat post hanc vitam.

3. Præterea. Illud quod de se est durabilius, magis videtur posse post hanc vitam remanere. Sed vita activa videtur esse de se durabilior: dicit enim Gregorius super Ezech. (hom. V. a med.) quod *in vita activa fixi permanere possumus; in contemplativa autem intenta mente manere nullo modo valemus*. Ergo multo magis vita activa potest manere post hanc vitam quam contemplativa.

Sed contra est quod Gregorius dicit super Ezech. (hom. XIV. post. med.) *Cum præsenti sæculo vita aufertur activa; contemplativa autem hic incipitur, ut in cælesti patria perficiatur*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (ar. 1. hu. quæst.) vita activa habet finem in exterioribus actibus; qui si referantur ad quietem contemplationis, iam pertinent ad vitam contemplativam; in futura autem vita beatorum cessabit occupatio exteriorum actuum: & si qui actus exteriores sint, referentur ad finem contemplationis. Ut enim Augustinus dicit in fine de civit. Dei, *ibi vacabimus, & videbimus; videbimus, & amabimus; amabimus, & laudavimus*. Et in eodem libro præmittit (ibid.) quod *ibi Deus sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur: hoc munus, hic affectus, hic actus erit omnibus*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. LXVII. art. 1.) virtutes morales manebunt non secundum actus quos habent circa ea quæ sunt ad finem, sed secundum actus quos habent circa finem. Huiusmodi autem actus sunt, secundum quod constituunt quietem contemplationis, quam Augustinus in præmissis verbis significat per vacationem, quæ est intelligenda non solum ab exterioribus tumultibus, sed etiam ab interiori perturbatione passionum.

Ad secundum dicendum, quod vita contemplativa, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 4.) præcipue consistit in contemplatione Dei: & quantum ad hoc unus Angelus alium docet: quia, ut dicitur Matth. XVIII. 10. de Angelis pusillorum, qui sunt inferioris ordinis, quod *semper vident faciem Patris*; sic & in futura vita nullus hominum alium docebit de Deo, sed omnes *videbimus eum sicuti est*, ut habetur I. Ioan. III. 2. Et hoc est quod Hierem. XXXI. 34. dicitur: *Non docebit ultra vir proximum suum, dicens: Cognosce Dominum. Omnes enim cognoscent me a minimo eorum usque ad maximum*. Sed de his quæ pertinent ad dispensationem mysteriorum Dei, unus Angelus docet alium, purgando, illuminando, & perficiendo: & secundum hoc habent aliquid de vita activa, quamdiu mundus durat, ex hoc quod administrationi inferioris creaturæ intendunt: quod significatur per hoc quod Iacob vidit Angelos in scala ascendentes (quod pertinet ad contemplationem) & descendentes, quod pertinet ad actionem. Sed, sicut dicit Gregoris II. Moral. (cap. II. cir. med.) *non sic a divina visione foras exeunt, ut internæ contemplationis gaudiis priventur*. Et ideo in eis non distinguitur vita activa a contemplativa, sicut in nobis, qui per opera vitæ activæ impedimur a contemplatione. Non autem promittitur nobis similitudo Angelorum quantum ad administrationem inferioris creaturæ, quæ nobis non competit secundum ordinem naturæ nostræ, sicut competit Angelis, sed secundum visionem Dei.

Ad tertium dicendum, quod durabilitas vitæ activæ in statu præsenti excedens durabilitatem vitæ contemplativæ, non provenit ex proprietate utriusque vitæ secundum se consideratæ, sed ex defectu nostri, qui ex corporis gravitate retrahimur ab altitudine contemplationis. Unde ibidem subdit Gregorius, quod *ipsa sua infirmitate ab immensitate tantæ celsitudinis repulsus animus in semetipso relabitur*.

QUAESTIO CLXXXII.

De comparatione vitæ activæ ad contemplativam,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de comparatione vitæ activæ ad contemplativam: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, quæ sit potior, vel dignior.
Secundo, quæ sit maioris meriti.
Tertio, utrum vita contemplativa impediatur per activam.
Quarto de ordine utriusque.

AR-

ARTICULUS I. 860

Utrum vita activa sit potior quam contemplativa.

Inf. quaest. clxxxviii. *art.* 5. *&* I. *P. quaest.* lvii. *art.* 1. *co. &* III. *dist.* xxxv *quaest.* 1. *art.* 4. *&* III. *cont. cap.* lxiii. *fin. & cap.* cxxxiii. *& ver. quaest.* xi. *art.* 4. *& opusc.* xvii. *cap.* vii. *ad* 3.

AD primum sic proceditur. Videtur quod vita activa sit potior quam contemplativa. *Quod* enim *est meliorum, videtur esse honorabilius, & melius*, ut Philosophus dicit in III. Topic. (cap. 1. in explic. loci xi.) Sed vita activa pertinet ad maiores, scilicet ad praelatos, qui sunt in honore, & potestate constituti: unde Augustinus dicit XIX. de civit. Dei (cap. xix. in med.) quod *in actione non amandus est honor in hac vita, sive potentia*. Ergo videtur quod vita activa sit potior quam contemplativa.

2. Praeterea. In omnibus habitibus, & actibus praecipere pertinet ad potiorem, sicut militaris tamquam potior praecipit frenorum factrici. Sed ad vitam activam pertinet disponere, & praecipere de contemplativa, ut patet per illud quod dicitur Moysi Exod. xix. 21. *Descende, & contestare populum, ne forte velit transcendere propositos terminos ad videndum Deum*. Ergo vita activa est potior quam contemplativa.

3. Praeterea. Nullus debet abstrahi a maiori, ut applicetur minoribus: Apostolus enim dicit I. ad Corinth. xii. 31. *Aemulamini charismata meliora*. Sed aliqui abstrahuntur a statu vitae contemplativae, & occupantur circa vitam activam, ut patet de illis qui transferuntur ad statum praelationis. Ergo videtur quod vita activa sit potior quam contemplativa.

Sed contra est quod Dominus dicit Lucae x. 43. *Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea*. Per Mariam autem significatur vita contemplativa. Ergo contemplativa vita potior est quam activa.

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet, aliquid secundum se esse excellentius, quod tamen secundum quid ab alio superatur. Dicendum est ergo, quod vita contemplativa simpliciter melior est quam activa.

Quod Philosophus in X. Ethic. (cap. vii. & viii.) probat octo rationibus. Quarum prima est, quia vita contemplativa convenit homini secundum illud quod est optimum in ipso, scilicet secundum intellectum, & respectu propriorum obiectorum, scilicet intelligibilium; vita autem activa occupatur circa exteriora. Unde Rachel, per quam significatur vita contemplativa, interpretatur *visum principium*; vita autem activa significatur per Liam, quae erat lippis oculis, ut Gregorius dicit VI. Moral. (cap. xviii. a princ.) Secunda, quia vita contemplativa potest esse magis continua, licet non quantum ad summum contemplationis gradum, sicut supra dictum est (quaest. clxxx. art. 8. ad 2. & quaest. praec. art. 4. ad 3.) unde & Maria, per quam significatur vita contemplativa, describitur secus pedes Domini assidue sedens. Tertia, quia maior est delectatio vitae contemplativae quam activae: unde Augustinus dicit in Lib. de verbis Dom. (serm. xxvi. cap. ii. ante med.) quod *Martha turbabatur, Maria epulabatur*. Quarta, quia in vita contemplativa est homo magis sibi sufficiens, quia paucioribus ad eam indiget: unde dicitur Luc. x. 41. *Martha, Martha solicita es, & turbaris erga plurima*. Quinta, quia vita contemplativa magis propter se diligitur, vita autem activa ad aliud ordinatur: Unde in Psal. xxvi. 4. dicitur: *Unam petii a Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitae meae, ut videam voluptatem Domini*. Sexta, quia vita contemplativa consistit in quadam vacatione, & quiete, secundum illud Psal. xlv. 11. *Vacate, & videte, quoniam ego sum Deus*. Septima, quia vita contemplativa est secundum divina, vita autem activa est secundum humana: unde Augustinus dicit in Lib. de verbis Dom. (serm. xxvii. cap. ii. cir. med.) *In principio erat Verbum: ecce quod Maria audiebat. Verbum caro factum est: ecce cui Martha ministrabat*. Octava, quia vita contemplativa est secundum id quod est magis proprium homini, scilicet secundum intellectum; in operationibus autem vitae activae communicant etiam inferiores vires, quae sunt nobis, & brutis communes: unde in Psal. xxxv. 8. postquam dictum est, *Homines, & iumenta salvabis Domine*, subditur id quod est hominibus speciale, *In lumine tuo videbimus lumen*.

Nonam rationem addit Dominus Luc. x. 43. cum dicit: *Optimam partem elegit*

Digitized by Google

Sit Maria, quæ non auferetur ab ea: quod exponens Augustinus in Lib. de verbis Dom. (loc. cit.) dicit: „ Non „ tu malam, sed illa meliorem. Audi, „ unde meliorem: quia non auferetur „ ab ea; a te autem auferetur aliquan- „ do onus necessitatis: æterna est dulce- „ do veritatis. “

Secundum quid tamen, & in casu est magis eligenda vita activa propter necessitatem præsentis vitæ; sicut etiam Philosophus dicit in III. Topic. (cap. II. in explic. loci xl.) quod *philosophari est melius quam ditari, sed ditari melius est necessitatem patienti*.

Ad primum ergo dicendum, quod ad prælatos non solum pertinet vita activa, sed etiam debent esse excellentes in vita contemplativa: unde Gregorius dicit in Pastorali (par. II. cap I.) *Sit Præsul actione præcipuus, præ cunctis in contemplatione suspensus*.

Ad secundum dicendum, quod vita contemplativa in quadam animi libertate consistit. Dicit enim Gregorius super Ezech. (hom. III. a med.) quod *vita contemplativa ad quamdam libertatem mentis transit, temporalia non cogitans, sed æterna*: & Boetius dicit in V. de consolatione (prosa II. cir. med.) *Humanas animas liberiores esse necesse est, cum se in mentis divinæ speculatione conservant; minus vero, cum dilabuntur ad corpora*. Unde patet quod vita activa non directe præcipit contemplativæ, sed disponendo ad vitam contemplativam præcipit quædam opera vitæ activæ; in quo magis servit vitæ contemplativæ quam dominetur. Et hoc est quod Gregorius dicit super Ezech. (loc. cit.) quod *activa vita servitus, contemplativa autem libertas vocatur*.

Ad tertium dicendum, quod opera vitæ activæ interdum aliquis a contemplatione avocatur propter aliquam necessitatem præsentis vitæ; non tamen hoc modo quod cogatur aliquis totaliter contemplationem deserere. Unde Augustinus dicit XIX. de civ. Dei (cap. XIX. in fin.) *Otium sanctum quærit caritas veritatis; negotium iustum, scilicet vitæ activæ, suscipit necessitas caritatis: quam sarcinam si nullus imponit, percipiendæ atque intuendæ vacandum est veritati; si autem imponitur, suscipienda est propter caritatis necessitatem. Sed nec sic omnino veritatis delectatio deserenda est, ne subtrahatur illa suavitas, & opprimat ista necessitas*. Et sic patet quod cum aliquis a contemplativa vita ad activam vocatur, non hoc fit per modum subtractionis, sed per modum additionis.

ARTICULUS II. 861

Utrum vita activa sit maioris meriti quam contemplativa.

III. dist. XXXV. *quæst.* I. *art.* 4. *quæst.* 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod vita activa sit maioris meriti quam contemplativa. Meritum enim dicitur respectu mercedis. Merces autem debetur labori, secundum illud I. ad Corinth. III. 8. *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem*. Sed vitæ activæ attribuitur labor, contemplativæ vero quies: dicit enim Gregorius super Ezech. (hom. XIV. a med) *Omnis qui ad Deum convertitur, prius necesse est ut desudet in labore; id est Liam accipiat, ut post ad videndum principium in Rachel amplexibus requiescat*. Ergo vita activa est maioris meriti quam contemplativa.

2. Præterea. Vita contemplativa est quædam inchoatio futuræ felicitatis: unde super illud Ioan. ult. *Sic eum volo manere; donec veniam*, dicit Augustinus (tract. CXXIV. inter med. & fin.) *Hoc apertius dici potest: Perfecta me sequatur actio informata meæ passionis exemplo; inchoata vero contemplatio maneat donec veniam, perficienda cum venero*: & Gregorius dicit super Ezech. (loc. sup. cit.) quod *contemplativa vita hic incipit, ut in cælesti patria perficiatur*. Sed in illa futura vita non erit status merendi, sed recipiendi pro meritis. Ergo vita contemplativa minus videtur habere de ratione meriti quam vita activa; sed plus habet de ratione præmii.

3. Præterea. Gregorius dicit super Ezech. (colligitur ex hom. XII. aliquant. ante fin.) quod *nullum sacrificium est Deo magis acceptum quam zelus animarum*. Sed per zelum animarum aliquis se convertit ad studia vitæ activæ. Ergo videtur quod vita contemplativa non sit maioris meritis quam activa.

Sed contra est quod Gregorius dicit in VI. Moral. (cap. XVIII. ante med.) *Magna sunt activæ vitæ merita, sed contemplativæ potiora*.

Respondeo dicendum, quod radix merendi est caritas, sicut supra habitum est (I. 2. quæst. ult. art. 4.) Cum autem caritas consistat in dilectione Dei, &

& proximi, ficut fupra habitum eft (quæft. xxv. art. 1.) Deum diligere fecundum fe eft magis meritorium quam diligere proximum, ut ex fupradictis patet (quæft. xxvii. art. 8.) & ideo illud quod directius pertinet ad dilectionem Dei, magis eft meritorium ex fuo genere, quam id quod directe pertinet ad dilectionem proximi propter Deum. Vita autem contemplativa directe & immediate pertinet ad dilectionem Dei: dicit enim Auguftinus XIX. de civit. Dei (cap. xix. in fin.) quod *otium fanctum*, fcilicet contemplativæ vitæ, *quærit caritas veritatis*, fcilicet divinæ, cui potiffime vita contemplativa infiftit, ficut dictum eft (quæft. præc. art. 4. ad 2.) Vita autem activa directius ordinatur ad dilectionem proximi, quia *fatagit circa frequens minifterium*, ut dicitur Lucæ x. Et ideo ex fuo genere contemplativa vita eft maioris meriti quam activa. Et hoc eft quod Gregorius fuper Ezech. (hom. iii. parum ante med.) dicit: *Contemplativa eft maior merito quam activa: quia hæc in ufu præfentis operis laborat, in quo fcilicet neceffe eft proximis fubvenire; illa vero fapore intimo venturam iam requiem deguftat*, fcilicet in contemplatione Dei.

Poteft tamen contingere quod aliquis in operibus vitæ activæ plus mereatur quam alius in operibus vitæ contemplativæ; puta fi propter abundantiam divini amoris, ut eius voluntas impleatur, propter ipfius gloriam, interdum fuftinet a dulcedine divinæ contemplationis ad tempus feparari; ficut Apoftolus dicebat ad Rom. ix. 3. *Optabam ego ipfe anathema effe a Chrifto pro fratribus meis*: quod exponens Chryfoftomus in Lib. I. de compunctione (cap. vii. verf. fin.) dicit: „Ita totam mentem eius „demerferat amor Chrifti, ut etiam „hoc quod ei præ ceteris omnibus amabilius erat, effe cum Chrifto, rurfus idipfum, quia ita placeret Chrifto, „contemneret."

Ad primum ergo dicendum, quod labor exterior operatur ad augmentum præmii accidentalis; fed augmentum meriti refpectu præmii effentialis confiftit principaliter in caritate, cuius quoddam fignum eft labor exterior toleratus propter Chriftum; fed multo expreffius eius fignum eft quod aliquis, prætermiffis omnibus quæ ad hanc vitam pertinent, foli divinæ contemplationi vacare delectetur.

Ad fecundum dicendum, quod in ftatu felicitatis futuræ homo pervenit ad perfectum: & ideo non relinquitur locus proficiendi per meritum; fi tamen relinqueretur, effet efficacius meritum propter maiorem caritatem. Sed contemplatio præfentis vitæ cum quadam imperfectione eft, & adhuc habet quo proficiat: & ideo non tollit rationem merendi; fed augmentum meriti facit propter maius exercitium caritatis divinæ.

Ad tertium dicendum, quod facrificium fpiritualiter Deo offertur, cum aliquid ei exhibetur. Inter omnia autem bona hominis Deus maxime acceptat bonum humanæ animæ, ut hoc fibi in facrificium offeratur. Offerre autem debet aliquis Deo, primo quidem animam fuam, fecundum illud Eccli. xxx. 24. *Miferere animæ tuæ placens Deo*: fecundo autem animas aliorum, fecundum illud Apoc. ult. 17. *Qui audit, dicat, Veni*. Quanto autem homo animam fuam, vel alterius propinquius Deo coniungit, tanto facrificium eft Deo magis acceptum: unde magis acceptum eft Deo quod aliquis animam fuam, & aliorum applicet contemplationi quam actioni. Per hoc ergo quod dicitur, quod *nullum facrificium eft Deo magis acceptum quam zelus animarum*, non præfertur meritum vitæ activæ merito vitæ contemplativæ; fed oftenditur magis effe meritorium, fi quis offerat Deo animam fuam, & aliorum, quam quæcumque alia exteriora dona.

ARTICULUS III. 862

Utrum vita contemplativa impediatur per vitam activam.

AD tertium fic proceditur. Videtur quod vita contemplativa impediatur per vitam activam. Ad vitam enim contemplativam neceffaria eft quædam vacatio mentis, fecundum illud Pfal. xlv. 11. *Vacate, & videte, quoniam ego fum Deus*. Sed vita activa habet inquietudinem, fecundum illud Lucæ x. 41. *Martha, Martha follicita es, & turbaris erga plurima*. Ergo vita activa contemplativam impedit.

2. Præterea. Ad vitam contemplativam requiritur claritas vifionis. Sed vita activa impedit vifionis claritatem: dicit enim Gregorius fuper Ezech. (hom. xiv. poft med.) quod *Lia lippa eft, & fecunda: quia activa vita, dum occupatur*

Digitized by Google

tur in opere, minus videt. Ergo vita activa contemplativam impedit.

3. Præterea. Unum contrariorum impeditur per aliud. Sed vita activa, & contemplativa videntur contrarietatem habere ad invicem, quia vita activa occupatur circa plurima, vita autem contemplativa insistit ad contemplandum unum: unde ex opposito dividuntur. Ergo videtur quod vita contemplativa impediatur per activam.

Sed contra est quod Gregorius dicit in VI. Moral. (cap. XVII. vers. fi.) *Qui contemplationis arcem tenere desiderant, prius se in campo operis per exercitium probent*.

Respondeo dicendum, quod vita activa potest considerari quantum ad duo. Uno modo quantum ad ipsum studium, & exercitium exteriorum actionum: & sic manifestum est quod vita activa impedit contemplativam, inquantum impossibile est quod aliquis simul occupetur circa exteriores actiones, & divinæ contemplationi vacet.

Alio modo potest considerari vita activa quantum ad hoc quod interiores animæ passiones componit, & ordinat: & quantum ad hoc vita activa adiuvat ad contemplationem, quæ impeditur per inordinationem interiorum passionum. Unde Gregorius dicit in VI. Mor. (loc. cit) *Cum contemplationis arcem aliqui tenere desiderant, prius se in campo operis per exercitium probent; ut solicite sciant, si nulla iam mala proximis irrogant, si irrogata a proximis æquanimiter portant, si obiectis bonis temporalibus nequaquam mens lætitia solvitur, si subtractis non nimio mœrore sauciatur: ac deinde perpendant, si eum ad semetipsos introrsus redeunt, in eo quod spiritualia rimantur, nequaquam secum rerum corporalium umbras trahunt, vel fortasse tractat manu discretionis abigunt*. Ex hoc ergo exercitium vitæ activæ confert ad contemplativam, quod quietat interiores passiones, ex quibus phantasmata proveniunt, per quæ contemplatio impeditur.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam rationes illæ procedunt quantum ad ipsam occupationem exteriorum actuum, non autem quantum ad effectum, qui est moderatio passionum.

ARTICULUS IV. 863

Utrum vita activa sit prior quam contemplativa.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod vita activa non sit prior quam contemplativa. Vita enim contemplativa directe pertinet ad dilectionem Dei; vita autem activa ad dilectionem proximi. Sed dilectio Dei præcedit dilectionem proximi, inquantum proximus propter Deum diligitur. Ergo videtur quod etiam vita contemplativa sit prior quam activa.

2. Præterea. Gregorius dicit super Ezech. (hom. XIV. a med.) *Sciendum est, quod sicut bonus ordo vivendi est ut ab activa in contemplativam tendatur; ita plerumque utiliter a contemplativa animus ad activam reflectitur*. Non ergo simpliciter vita activa est prior quam contemplativa.

3. Præterea. Ea quæ diversis competunt, non videntur ex necessitate ordinem habere. Sed vita activa, & contemplativa diversis competunt: dicit enim Gregorius in VI. Moral. (cap. XVII. ante med.) *Sæpe qui contemplari Deum quieti poterant, occupationibus pressi ceciderunt; & sæpe qui occupati bene usibus humanis viverent, gladio suæ quietis extincti sunt*. Non ergo vita activa prior est quam contemplativa.

Sed contra est quod Gregorius dicit super Ezech. (hom. III. parum ante med.) *Activa vita prior est tempore quam contemplativa: quia ex bono opere tenditur ad contemplationem*.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur esse prius dupliciter. Uno modo secundum suam naturam: & hoc modo vita contemplativa est prior quam activa, inquantum prioribus, & melioribus insistit: unde & activam vitam movet, & dirigit. Ratio enim superior, quæ contemplationi deputatur, comparatur ad inferiorem, quæ deputatur actioni, sicut vir ad mulierem', quæ est per virum regenda, ut Augustinus dicit XII. de Trinit. (cap. XII.)

Alio modo est aliquid prius quoad nos, quod scilicet est prius in via generationis: & hoc modo vita activa est prior quam contemplativa, quia disponit ad contemplativam, ut ex supradictis patet (quæst. CLXXXI. art. I. ad 3.) Dispositio enim in via generationis præcedit

Digitized by Google

dit formam, quæ simpliciter, & secundum suam naturam est prior.

Ad primum ergo dicendum, quod vita contemplativa non ordinatur ad qualemcumque dilectionem Dei, sed ad perfectam; sed vita activa est necessaria ad dilectionem proximi qualemcumque: unde Gregorius dicit super Ezech. (loc. sup. cit.) *Sine contemplativa vita intrare possunt ad cæleſtem patriam qui bona, quæ possunt, operari non negligunt; sine activa autem intrare non possunt, si negligunt bona operari quæ possunt*. Ex quo etiam patet quod vita activa præcedit contemplativam, sicut id quod est commune omnium, præcedit in via generationis id quod est proprium perfectorum.

Ad secundum dicendum, quod a vita activa proceditur ad vitam contemplativam secundum ordinem generationis; a vita autem contemplativa reditur ad vitam activam per viam directionis; ut scilicet vita activa per contemplationem dirigatur; sicut etiam per operationes acquiritur habitus, & per habitum acquisitum perfectius aliquis operatur, ut dicitur in II. Ethic. (cap. I. II. & IV.)

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt proni ad passiones propter earum impetum ad agendum, sunt simpliciter magis apti ad vitam activam propter spiritus inquietudinem. Unde dicit Gregorius in VI. Moral. (cap. XVII. ante med.) quod *nonnulli ita inquieti sunt, ut si vacationem laboris habuerint, gravius laborent: quia tanto deteriores cordis tumultus tolerant, quanto eis licentius ad cogitationes vacat*. Quidam vero habent naturaliter animi puritatem, & quietem, per quam ad contemplationem sunt apti; qui si totaliter actionibus deputentur, detrimentum sustinebunt. Unde Gregorius dicit in VI. Moral. (loc. cit.) quod *quorumdam hominum ita otiosæ mentes sunt, ut si eos labor occupationis excipiat, in ipsa operis incboatione succumbant*. Sed, sicut ipse postea subdit (ibid. a med.) *sæpe & pigras mentes amor ad opus excitat, & inquietas in contemplatione timor refrenat*. Unde & illi qui sunt magis apti ad activam vitam, possunt per exercitium activæ ad contemplativam præparari; & illi nihilominus qui sunt magis ad contemplativam apti, possunt exercitia vitæ activæ subire, ut per hoc ad contemplationem paratiores reddantur.

QUAESTIO CLXXXIII.

De officiis, & variis statibus hominum, in generali,

in quatuor articulos divisa.

Consequenter considerandum est de diversitate statuum, & officiorum humanorum: & primo considerandum est de officiis, & statibus hominum in generali; secundo specialiter de statu perfectorum.

Et circa primum quæruntur quatuor.

Primo, quid faciat in hominibus statum.

Secundo, utrum in hominibus debeant esse diversi status, sive diversa officia.

Tertio de differentia officiorum.

Quarto de differentia statuum.

ARTICULUS I. 864

Utrum status in sui ratione importet conditionem libertatis, vel servitutis.

Inf. art. 4. *cor. & quæst.* CLXXXIV. *art.* 4. *cor. & quæst.* CLXXXVI. *art.* 6. *corp. & quol.* II. *art.* 17. *corp.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod status in sui ratione non importet conditionem libertatis, vel servitutis. Status enim a stando dicitur. Sed stare dicitur aliquis ratione rectitudinis: unde dicitur Ezech. II. I. *Fili hominis sta super pedes tuos*: & Gregorius dicit in VII. Moral. (cap. XVII. cir. med.) *Ab omni statu rectitudinis depereunt qui per noxia verba dilabuntur*. Sed rectitudinem spiritualem acquirit homo per hoc quod subiicit suam voluntatem Deo: unde super illud Psal. XXXII. *Rectos decet collaudatio*, dicit Glossa (ordin. Augustini:) „Recti sunt qui „dirigunt cor suum secundum volunta„tem Dei." Ergo videtur quod sola obedientia divinorum mandatorum sufficiat ad rationem status.

2. Præterea. Nomen status videtur importare immobilitatem, secundum illud I. ad Cor XV. 58. *Stabiles estote, & immobiles*: unde Gregorius dicit super Ezech. (hom. XXI. aliquant. princ.) *Lapis quadrus est, & quasi ex omni latere statum habet, qui casum in aliqua permutatione non habet*. Sed virtus est quæ im-

immobiliter facit operari, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 1. & 11.) Ergo videtur quod ex omni operatione virtuosa aliquis statum adipiscatur.

3. Praeterea. Nomen status videtur ad quamdam altitudinem pertinere: nam ex hoc aliquis stat quod in altum erigitur. Sed per diversa officia aliquis fit altior altero: similiter etiam per gradus, vel ordines diversos diversimode homines in quadam altitudine constituuntur. Ergo sola diversitas graduum, vel ordinum, vel officiorum sufficit ad diversificandum statum.

Sed contra est quod in Decr. 11. quaest. VI. (cap. XL.) dicitur: *Si quando in causa capitali, vel causa status interpellatum fuerit, non per procuratores, sed per seipsos est agendum*: ubi causa status appellatur pertinens ad libertatem, vel servitutem. Ergo videtur quod non variet statum hominis, nisi id quod pertinet ad libertatem, vel servitutem.

Respondeo dicendum, quod status, proprie loquendo, significat quamdam positionis differentiam, secundum quam aliquid disponitur, secundum modum suae naturae, quasi in quadam immobilitate. Est enim naturale homini ut caput eius in superiora tendat, & pedes in terra firmentur, & cetera membra media convenienti ordine disponantur: quod quidem non accidit, si homo iaceat, vel sedeat, vel accumbat, sed solum quando erectus stat: nec rursus stare dicitur, si moveatur, sed quando quiescit. Et inde est quod etiam in ipsis actionibus humanis dicitur negotium aliquem statum habere secundum ordinem propriae dispositionis cum quadam immobilitate, seu quiete.

Unde & circa homines, ea quae de facili circa eos variantur, & extrinseca sunt, non constituunt statum; puta quod aliquis sit dives, vel pauper, in dignitate constitutus, vel plebeius, vel si quid aliud est huiusmodi. Unde & in Iure civili (Lib. *Cassius* & seq. ff. *de Senatorib.*) dicitur, quod ei qui a senatu amovetur, magis dignitas quam status aufertur. Sed solum id videtur ad statum hominis pertinere quod respicit obligationem personae hominis, prout scilicet aliquis est sui iuris, vel alieni: & hoc non ex aliqua causa levi, vel de facili mutabili, sed ex aliquo permanente: & hoc est quod pertinet ad rationem libertatis, vel servitutis. Unde status pertinet proprie ad libertatem, vel servitutem sive in spiritualibus, sive in civilibus.

Ad primum ergo dicendum, quod rectitudo, inquantum huiusmodi, non pertinet ad rationem status, sed solum inquantum est connaturalis homini, simul addita quadam quiete. Unde in aliis animalibus non requiritur rectitudo, ad hoc quod stare dicantur; nec etiam homines stare dicuntur, quantumcumque sint recti, nisi quiescant.

Ad secundum dicendum, quod immobilitas non sufficit ad rationem status: nam etiam sedens, vel iacens quiescit, qui tamen non dicitur stare.

Ad tertium dicendum, quod officium dicitur per comparationem ad actum; gradus autem dicitur secundum ordinem superioritatis, & inferioritatis. Sed ad statum requiritur immobilitas in eo quod pertinet ad conditionem personae.

ARTICULUS II. 865

Utrum in Ecclesia debeat esse diversitas officiorum, seu statuum.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod in Ecclesia non debeat esse diversitas officiorum, vel statuum. Diversitas enim unitati repugnat. Sed fideles Christi ad unitatem vocantur, secundum illud Ioan. XVII. 21. *Ut sint unum in nobis, sicut & nos unum sumus*. Ergo in Ecclesia non debet esse diversitas officiorum, sive statuum.

2. Praeterea. Natura non facit per multa quod potest facere per unum. Sed operatio gratiae est multo ordinatior quam operatio naturae. Ergo convenientius esset quod ea quae pertinent ad actus gratiae, per eosdem homines administrarentur; ita ut non esset in Ecclesia diversitas officiorum, & statuum.

3. Praeterea. Bonum Ecclesiae maxime videtur in pace consistere, secundum illud Psal. CXLVII. 3. *Qui posuit fines tuos pacem*: & II. ad Cor. ult. 11. dicitur: *Pacem habete, & Deus pacis erit vobiscum.* Sed diversitas est impeditiva pacis, quam similitudo causare videtur, secundum illud Eccli. XIII. 19. *Omne animal diligit simile sibi*: & Philosophus dicit in V. Politic. (cap. IV.) quod *modica differentia facit in civitate dissidium*. Ergo videtur quod non oporteat in Ecclesia esse diversitatem statuum, & officiorum.

Sed contra est quod in Psal. XLIV. ad laudem Ecclesiae dicitur, quod est circum-

cumamicta varietate, ubi Glossa (ord Cassiod. sup. illud, *Circumdata varietate*) dicit, quod „ doctrina Apostolorum, „ & confessione Martyrum, & puritate „ Virginum, & lamento Pœnitentium „ otnatur Regina, “ idest Ecclesia.

Respondeo dicendum, quod diversitas statuum, & officiorum in Ecclesia ad tria pertinet.

Primo quidem ad perfectionem ipsius Ecclesiæ. Sicut enim in rerum naturalium ordine perfectio, quæ in Deo simpliciter, & uniformiter invenitur, in universitate creaturarum inveniri non potest, nisi difformitet, & multipliciter; ita etiam plenitudo gratiæ, quæ in Christo sicut in capite adunatur, ad membra eius diversimode redundat, ad hoc quod corpus Ecclesiæ sit perfectum. Et hoc est quod Apostolus dicit ad Ephes. IV. 11. *Ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem Pastores, & Doctores ad consummationem sanctorum*. Secundo autem pertinet ad necessitatem actionum, quæ sunt in Ecclesia necessariæ. Oportet autem ad diversas actiones diversos homines deputari, ad hoc quod expeditius, & sine confusione omnia peragantur: & hoc est quod Apostolus dicit ad Rom. XII. 4. *Sicut in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eumdem actum habent; ita multi unum corpus sumus in Christo*. Tertio pertinet ad dignitatem, & pulchritudinem Ecclesiæ, quæ in quodam ordine consistit: unde dicitur III. Reg. X. 5. quod *videns Regina Saba omnem sapientiam Salomonis, & habitacula servorum, & ordines ministrantium, non habebat ultra spiritum*. Unde & Apostolus dicit II. ad Timoth. II. 20. quod *in magna domo non solum sunt vasa aurea, & argentea, sed & lignea, & fictilia*.

Ad primum ergo dicendum, quod diversitas statuum, & officiorum non impedit Ecclesiæ unitatem, quæ perficitur per unitatem fidei, & caritatis, & mutuæ subministrationis, secundum illud Apostoli ad Ephes. IV. 16. *Ex quo totum corpus est compactum*, scilicet per fidem, *& connexum*, scilicet per caritatem, *per omnem iuncturam subministrationis*, dum scilicet unus alii servit.

Ad secundum dicendum, quod sicut natura non facit per multa quod potest facere per unum; ita etiam non coarctat in unum id ad quod multa requiruntur, secundum illud Apostoli I. ad Corinth. XII. 17. *Si totum corpus oculus, ubi auditus?* Unde & in Ecclesia, quæ est corpus Christi, oportuit membra diversificari secundum diversa officia, status, & gradus.

Ad tertium dicendum, quod sicut in corpore naturali membra diversa continentur in unitate per virtutem spiritus vivificantis, quo abscedente membra corporis separantur; ita etiam in corpore Ecclesiæ conservatur pax diversorum membrorum virtute Spiritus sancti, qui corpus Ecclesiæ vivificat, ut habetur Ioan. VI. Unde Apostolus dicit ad Ephes. IV. 3. *Soliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis*. Discedit autem aliquis ab hac unitate spiritus, dum quærit quæ sibi sunt propria; sicut etiam in terrena civitate pax tollitur ex hoc quod cives singuli quæ sua sunt quærunt. Alioquin per officiorum, & statuum distinctionem tam mentis, quam civitatis terrenæ magis pax conservatur, inquantum per hæc plures sunt qui communicant actibus publicis. Unde & Apostolus dicit I. ad Corinth. XII. 24. quod *Deus temperavit (a) nos, ut non sit schisma in corpore, sed pro invicem solicita sint membra*.

ARTICULUS III. 866

Utrum officia distinguantur per actus.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod officia non distinguantur per actus. Sunt enim infinitæ diversitates humanorum actuum tam in spiritualibus, quam in temporalibus. Sed infinitorum non potest esse certa distinctio. Ergo per diversitates actuum non potest esse humanorum officiorum certa distinctio.

2. Præterea. Vita activa, & contemplativa secundum actus distinguuntur, ut dictum est (quæst. CLXXIX. art. 1.) Sed alia videtur esse distinctio officiorum a distinctione vitarum. Non ergo officia distinguuntur per actus.

3. Præterea. Ordines etiam ecclesiastici, & status, & gradus per actus distingui videntur. Si ergo officia distinguantur per actus, videtur sequi quod eadem sit distinctio officiorum, graduum, & statuum. Hoc autem est falsum, quia diversimode in suas partes dividuntur. Non

(a) *Ita edit. omnes. In quibusdam mss. deest* nos. *Vulgata*: Deus temperavit corpus ei cui deerat . . . ut non sit &c.

Non ergo videtur quod officia distinguantur per actus.

Sed contra est quod Isidorus in Lib. VI. Etym. (cap. XVIII. in princ.) dicit, quod *officium ab efficiendo est dictum, quasi efficium, propter decorem sermonis; una mutata littera*. Sed efficere pertinet ad actionem. Ergo officia per actus distinguuntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) diversitas in membris Ecclesiæ ad tria ordinatur, scilicet ad perfectionem, actionem, & decorem: & secundum hæc tria triplex distinctio diversitatis fidelium accipi potest. Una quidem per respectum ad perfectionem: & secundum hoc accipitur differentia statuum, prout quidam sunt aliis perfectiores.

Alia vero distinctio accipitur per respectum ad actionem: & hæc est distinctio officiorum: dicuntur enim in diversis officiis esse qui sunt ad diversas actiones deputati.

Alia autem per respectum ad ordinem pulchritudinis ecclesiasticæ: & secundum hoc accipitur differentia graduum, prout scilicet etiam in eodem statu, vel officio unus est alio superior. Unde & in Psal. XLVII. 3. dicitur secundum aliam litteram (LXX. Interp.) *Deus (a) in gradibus eius cognoscetur*.

Ad primum ergo dicendum, quod materialis diversitas humanorum actuum est infinita: & secundum hanc non distinguuntur officia, sed secundum formalem diversitatem, quæ accipitur secundum diversas species actuum, secundum quam actus hominis non sunt infiniti.

Ad secundum dicendum, quod vita dicitur absolute: & ideo diversas vitarum accipitur secundum diversos actus qui conveniunt homini secundum seipsum. Sed efficientia, a qua sumitur nomen officii, ut dictum est (in arg. *Sed cont.*) importat actionem tendentem in aliud, ut dicitur in IX. Metaphys. (tex. 16.) Et ideo officia distinguuntur proprie secundum actus qui referuntur ad alios; sicut dicitur doctor habere officium, vel iudex, & sic de aliis. Et ideo Isidorus dicit (loc. sup. cit.) quod *officium est ut quisque illa agat quæ nulli officiant*, idest noceant, *sed prosint omnibus*.

Ad tertium dicendum, quod diversitas statuum, officiorum, & graduum secundum diversa sumitur, ut dictum est (art. 1. hu. quæst. ad 3.) Contingit tamen quod ista tria in eodem concurrant; puta cum aliquis deputatur ad aliquem actum altiorem, simul ex hoc habet & officium, & gradum, & ulterius quemdam perfectionis statum propter actus sublimitatem, sicut patet de Episcopo. Ordines autem ecclesiastici specialiter distinguuntur secundum diversa officia. Dicit enim Isidorus in Lib. VI. Etymol. (loc. sup. cit.) *Officiorum plurima genera sunt; sed præcipuum illud est quod in sacris, divinisque rebus habetur*.

(a) *Vulgata* in domibus.

ARTICULUS IV. 867

Utrum differentia statuum attendatur secundum incipientes, proficientes, & perfectos.

Sup. quæst. XXIV. *art.* 7. *& Psal.* XXIV. *& Isa.* XLIV.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod differentia statuum non attendatur secundum incipientes, proficientes, & perfectos. Diversorum enim generum diversæ sunt & specie differentiæ. Sed secundum hanc differentiam inchoationis, profectus, & perfectionis dividuntur gradus caritatis, ut supra habitum est (quæst. XXIV. art. 9.) cum de caritate ageretur. Ergo videtur quod secundum hoc non sit accipienda differentia statuum.

2. Præterea. Status, sicut dictum est (art. 1. hu. quæst.) respicit conditionem servitutis, vel libertatis: ad quam non videtur pertinere prædicta differentia incipientium, proficientium, & perfectorum. Ergo inconvenienter status per ista dividitur.

3. Præterea. Incipientes, proficientes, & perfecti distingui videntur secundum *magis*, & *minus*; quod videtur magis pertinere ad rationem gradus. Sed alia est divisio graduum, & statuum, ut supra dictum est (art. 2. & 3. præc.) Non ergo convenienter dividitur status secundum incipientes, proficientes, & perfectos.

Sed contra est quod Gregorius dicit in Moral. (Lib. XXIV. cap. VII. aliquant. a princ.) *Tres sunt modi conversorum, inchoatio, medietas, atque perfectio*: & super Ezech. (hom. XV. aliquant. a princ.) dicit, quod *aliud sunt virtutis exordia, aliud profectus, aliud perfectio*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. hu. quæst.) status

Digitized by Google

tus libertatem respicit, vel servitutem. Invenitur autem in rebus spiritualibus duplex servitus, & duplex libertas: una quidem est servitus peccati; altera vero est servitus iustitiæ. Similiter etiam est duplex libertas: una quidem a peccato; alia vero a iustitia, ut patet per Apostolum, qui dicit ad Rom. VI. 20. *Cum servi essetis peccati, liberi fuistis iustitiæ; nunc vero liberati a peccato, servi estis facti Deo.*

Est autem servitus peccati, vel iustitiæ, cum aliquis vel ex habitu peccati ad malum inclinatur, vel ex habitu iustitiæ inclinatur ad bonum: similiter etiam libertas a peccato est, cum aliquis ab inclinatione peccati non superatur: libertas autem a iustitia est, cum aliquis propter amorem iustitiæ non retardatur a malo. Verumtamen quia homo secundum naturalem rationem ad iustitiam inclinatur, peccatum autem est contra naturalem rationem, consequens est quod libertas a peccato sit vera libertas: quæ coniungitur servituti iustitiæ, quia per utrumque tendit homo in id quod est conveniens sibi: & similiter vera servitus est servitus peccati; cui coniungitur libertas a iustitia, quia scilicet per hoc homo impeditur ab eo quod est proprium sibi.

Hoc autem quod homo efficiatur servus iustitiæ, vel peccati, contingit per humanum studium, sicut Apostolus dicit ibidem: *Cui exhibetis vos servos ad obediendum, servi eius estis, cui obedistis, sive peccati ad mortem, sive obeditionis ad iustitiam.* In omni autem humano studio est accipere principium, medium, & terminum: & ideo consequens est quod status spiritualis servitutis, & libertatis secundum tria distinguantur, scilicet secundum principium, ad quod pertinet status incipientium; & medium, ad quod pertinet status proficientium; & terminum, ad quem pertinet status perfectorum.

Ad primum ergo dicendum, quod libertas a peccato fit per caritatem, quæ *diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*, ut dicitur ad Rom. V. Et inde est quod dicitur II. ad Corinth. III. 17. *Ubi spiritus Domini, ibi libertas.* Et ideo eadem est divisio caritatis, & statuum pertinentium ad spiritualem libertatem.

Ad secundum dicendum, quod incipientes, proficientes, & perfecti, secundum quod per hoc status diversi distinguuntur, dicuntur homines non secundum quodcumque studium, sed secundum studium eorum quæ pertinent ad spiritualem libertatem, vel servitutem, ut dictum est (in corp. art. & ar. I. huius quæst.)

Ad tertium dicendum, quod, sicut prius dictum est (art. præc. ad 3.) nihil prohibet, id idem concurrere gradum, & statum. Nam & in rebus mundanis illi qui sunt liberi, non solum sunt alterius status quam servi, sed etiam sunt altioris gradus.

QUAESTIO CLXXXIV.

De his quæ pertinent ad statum perfectionis in communi,

in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum perfectionis, ad quem alii status ordinantur. Nam consideratio officiorum, quantum quidem ad alios actus, pertinet ad legis positores; quantum autem ad sacra ministeria, pertinet ad considerationem ordinum, de quibus in tertia parte agetur.

Circa statum autem perfectorum triplex consideratio occurrit. Primo quidem de statu perfectionis in communi; secundo de his quæ pertinent ad perfectionem Episcoporum; tertio de his quæ pertinent ad perfectionem Religiosorum.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, utrum perfectio attendatur secundum caritatem.

Secundo, utrum aliquis possit esse perfectus in hac vita.

Tertio, utrum perfectio huius vitæ consistat principaliter in consiliis, vel in præceptis.

Quarto, utrum quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis.

Quinto, utrum prælati, & religiosi specialiter sint in statu perfectionis.

Sexto, utrum omnes prælati sint in statu perfectionis.

Septimo, qui status sit perfectior, utrum religiosorum, vel Episcoporum.

Octavo de comparatione religiosorum ad plebanos, & archidiaconos.

AR-

ARTICULUS I. 868

Utrum perfectio christianae vitae attendatur specialiter secundum caritatem.

III. P. quaest. XLVI. *art.* 3. *co.* & *III. con. cap.* CXXXV. & *quol.* III. *art.* 17. & *opusc.* XVIII. *cap.* II. & III. & *Philip.* III. *lect.* 2.

AD primum sic proceditur. Videtur quod perfectio christianae vitae non attendatur specialiter secundum caritatem. Dicit enim Apostolus I. ad Corinth. XIV. 20. *Malitia parvuli estote, sensibus autem perfecti*. Sed caritas non pertinet ad sensum, sed magis ad affectum. Ergo videtur quod perfectio christianae vitae non consistat principaliter in caritate.

2. Praeterea. Ad Ephes. ult. 13. dicitur: *Accipite armaturam Dei, ut possitis resistere in die malo, & in omnibus perfecti stare*: de armatura autem Dei subiungit, dicens: *State succincti lumbos vestros in veritate, & induti loricam iustitiae, in omnibus sumentes scutum fidei*. Ergo perfectio christianae vitae non solum attenditur secundum caritatem, sed etiam secundum alias virtutes.

3. Praeterea. Virtutes specificantur per actus, sicut & alii habitus. Sed Iacobi I. 4. dicitur, quod *patientia opus perfectum habet*. Ergo videtur quod status perfectionis attendatur magis secundum patientiam.

Sed contra est quod dicitur ad Coloss. III. 14. *Super omnia caritatem habete, quae est vinculum perfectionis*, quia scilicet omnes alias virtutes quodammodo ligat in unitatem perfectam.

Respondeo dicendum, quod unumquodque dicitur esse perfectum, inquantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio. Caritas autem est quae unit nos Deo, qui est ultimus finis humanae mentis: quia *qui manet in caritate, in Deo manet, & Deus in eo*, ut dicitur I. Ioan. IV. 16. Et ideo secundum caritatem specialiter attenditur perfectio christianae vitae.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio humanorum sensuum praecipue in hoc videtur consistere ut in unitatem veritatis conveniant, secundum illud I. ad Corinth. I. 10. *Sitis perfecti in eodem sensu, & in eadem sententia*. Hoc autem fit per caritatem, quae consensum in hominibus operatur. Et ideo etiam perfectio sensuum radicaliter in perfectione caritatis consistit.

Ad secundum dicendum, quod dupliciter potest dici aliquis perfectus. Uno modo simpliciter: quae quidem perfectio attenditur secundum id quod pertinet ad ipsam rei naturam; puta si dicatur animal perfectum, quando nihil ei deficit ex dispositione membrorum, & aliis huiusmodi, quae requiruntur ad vitam animalis. Alio modo dicitur aliquid perfectum secundum quid: quae quidem perfectio attenditur secundum aliquid exterius adiacens, puta in albedine, vel nigredine, vel aliquo huiusmodi. Vita autem christiana specialiter in caritate consistit, per quam anima Deo coniungitur: unde dicitur I. Ioan. III. 14. *Qui non diligit, manet in morte*. Et ideo secundum caritatem attenditur simpliciter perfectio christianae vitae, sed secundum alias virtutes secundum quid. Et quia id quod est simpliciter, est principalissimum, & maximum respectu aliorum, inde est quod perfectio caritatis est principalissima respectu perfectionis, quae attenditur secundum alias virtutes.

Ad tertium dicendum, quod patientia dicitur habere opus perfectum in ordine ad caritatem, inquantum scilicet ex abundantia caritatis provenit quod aliquis patienter toleret adversa, secundum illud ad Rom. VIII. 35. *Quis nos separabit a caritate Dei? tribulatio, an angustia?* &c.

ARTICULUS II. 869

Utrum aliquis in hac vita possit esse perfectus.

Sup. quaest. XXIV. *art.* 8. & *III. dist.* XXIX. *quaest.* I. *art.* 8. *quaest.* 2. & *ver. quaest.* 2. *art.* I. & *Eph.* VI. *lect.* 4. & *Phil.* III. *lect.* 2. & *lect.* 3. *princ.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod nullus in hac vita possit esse perfectus. Dicit enim Apostolus I. Cor. XIII. 10. *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Sed in hac vita non evacuatur quod ex parte est: manent enim in hac vita fides, & spes, quae sunt ex parte. Ergo nullus in hac vita est perfectus.

2. Praeterea. Perfectum est cui nihil deest, ut dicitur in III. Physic. (tex. 63.) Sed nullus est in hac vita cui non desit aliquid: dicitur enim Iacobi III. 2. *In multis offendimus omnes*: & in Psal.

Psal. cxxxviii. 16. dicitur: *Imperfectum meum viderunt oculi tui*. Ergo nullus est in hac vita perfectus.

3. Praeterea. Perfectio vitae christianae, sicut dictum est (art. praec.) attenditur secundum caritatem, quae sub se comprehendit dilectionem Dei, & proximi. Sed quantum ad dilectionem Dei, non potest aliquis perfectam caritatem in hac vita habere: quia, ut Gregorius dicit super Ezech. (hom. xiv. parum a med.) *amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem amat, viderit, amplius in amore ipsius ignescit*: neque etiam quantum ad dilectionem proximi, quia non possumus in hac vita omnes proximos actualiter diligere, etsi habitualiter eos diligamus: dilectio autem habitualis imperfecta est. Ergo videtur quod nullus in hac vita possit esse perfectus.

Sed contra est quia lex divina non inducit ad impossibile. Inducit autem ad perfectionem, secundum illud Matth. v. 48. *Estote perfecti, sicut & Pater vester caelestis perfectus est*. Ergo videtur quod aliquis in hac vita possit esse perfectus.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec.) perfectio vitae christianae in caritate consistit. Importat autem perfectio quamdam universalitatem: quia, ut dicitur in III. Phys. (tex. 63.) perfectum est cui nihil deest. Potest ergo triplex perfectio considerari. Una quidem absoluta, quae attenditur non solum secundum totalitatem ex parte diligentis, sed etiam ex parte diligibilis, prout scilicet Deus tantum diligitur, quantum diligibilis est: & talis perfectio non est possibilis alicui creaturae, sed competit soli Deo, in quo bonum integraliter, & essentialiter invenitur.

Alia autem est perfectio quae attenditur secundum totalitatem absolutam ex parte diligentis; prout scilicet affectus secundum totum suum posse semper actualiter tendit in Deum: & talis perfectio non est possibilis in via, sed erit in patria.

Tertia autem est perfectio quae neque attenditur secundum totalitatem ex parte diligibilis, neque secundum totalitatem ex parte diligentis, quantum ad hoc quod semper actu feratur in Deum, sed quantum ad hoc quod excludantur ea quae repugnant motui dilectionis in Deum, sicut Augustinus dicit in Lib. lxxxiii. Qq. (quaest. xxxvi. non longe a princ.) quod *venenum caritatis est cupiditas, perfectio nulla cupiditas*. Et talis perfectio potest in hac vita haberi; & hoc dupliciter. Uno modo inquantum ab affectu hominis excluditur omne illud quod contrariatur caritati, sicut est peccatum mortale: & sine tali perfectione caritas esse non potest, unde est de necessitate salutis. Alio modo inquantum ab affectu hominis excluditur non solum illud quod est caritati contrarium, sed etiam omne illud quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum: sine qua perfectione caritas esse potest, puta in incipientibus, & proficientibus.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de perfectione patriae, quae non est in via possibilis.

Ad secundum dicendum, quod illi qui sunt in hac vita perfecti, in multis dicuntur offendere secundum peccata venialia, quae consequuntur ex infirmitate praesentis vitae: & quantum ad hoc etiam habent aliquid imperfectum per comparationem ad perfectionem patriae.

Ad tertium dicendum, quod sicut status praesentis vitae non patitur ut homo semper actu feratur in Deum; ita etiam non patitur quod actu feratur in omnes proximos singillatim; sed sufficit quod feratur communiter in omnes in universali, & in singulos habitualiter, & secundum animi praeparationem. Potest autem etiam circa dilectionem proximi duplex perfectio attendi, sicut & circa dilectionem Dei: una quidem, sine qua caritas esse non potest, ut scilicet homo nihil habeat in affectu quod sit contrarium dilectioni proximi; alia autem, sine qua caritas inveniri potest: quae quidem attenditur tripliciter. Primo quidem secundum extensionem dilectionis, ut scilicet aliquis non solum diligat amicos, & notos, sed etiam extraneos, & ulterius inimicos: hoc enim, ut dicit Augustinus in Enchirid. (cap. lxxiii.) *est perfectorum filiorum Dei*. Secundo secundum intentionem, quae ostenditur ex his quae homo propter proximum contemnit, ut scilicet homo contemnat non solum exteriora bona propter proximum, sed etiam afflictiones corporales, & ulterius mortem, secundum illud Ioan. xv. 13. *Maiorem dilectionem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis*. Tertio quantum ad effectum dilectionis, ut scilicet homo pro pro-

Digitized by Google

proximis impendat non solum temporalia beneficia, sed etiam spiritualia, & ulterius seipsum, secundum illud Apostoli II. ad Corinth. XII. 15. *Ego autem libentissime impendam, & superimpendar ipse pro animabus vestris.*

ARTICULUS III. 870

Utrum perfectio consistat in praeceptis, an in consiliis.

III. cont. cap. CXXX. *& quoli.* II. *cap.* XXIV. *ad* 2. *& op.*XVII. *cap.* VI.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod perfectio vitae non consistat in praeceptis, sed in consiliis. Dicit enim Dominus Matth. XIX. 21. *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quae habes, & da pauperibus, & veni sequere me.* Sed istud est consilium. Ergo perfectio attenditur secundum consilia, & non secundum praecepta

2. Praeterea. Ad observantiam praeceptorum omnes tenentur, cum sint de necessitate salutis. Si ergo perfectio christianae vitae consistat in praeceptis, sequitur quod perfectio sit de necessitate salutis, & quod omnes ad eam teneantur: quod patet esse falsum.

3. Praeterea. Perfectio christianae vitae attenditur secundum caritatem, ut dictum est (art. 1. hu. quaest.) Sed perfectio caritatis non videtur consistere in observantia praeceptorum: quia perfectionem caritatis praecedit & augmentum, & inchoatio ipsius, ut patet per Augustinum super Canonic. Ioann. (tract. IX. vers. med.) Non autem potest caritas inchoari ante observationem praeceptorum: quia, ut dicitur Ioan. XIV. 23. *si quis diligit me, sermonem meum servabit.* Ergo perfectio vitae non attenditur secundum praecepta, sed secundum consilia.

Sed contra est quod dicitur Deut. VI. 5. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*: & Levit. XIX. 18. dicitur: *Diliges* (a) *proximum tuum sicut teipsum.* Haec autem sunt duo praecepta, de quibus Dominus dicit Matth. XXII. 40. *In his duobus praeceptis universa lex pendet, & Prophetae.* Perfectio autem caritatis, secundum quam dicitur vita christiana esse perfecta, attenditur secundum hoc quod Deum ex toto corde diligamus, & proximum sicut nos ipsos. Ergo videtur quod perfectio consistat in observantia praeceptorum.

Respondeo dicendum, quod perfectio dicitur in aliquo consistere dupliciter: uno modo per se, & essentialiter; alio modo secundario, & accidentaliter. Per se quidem, & essentialiter consistit perfectio christianae vitae in caritate; principaliter quidem secundum dilectionem Dei, secundario autem secundum dilectionem proximi, de quibus dantur praecepta principalia divinae legis, ut dictum est (quaest. XLIV. art. 2. & 3.) Non autem dilectio Dei, & proximi cadit sub praecepto secundum aliquam mensuram; ita quod id quod est plus, sub consilio remaneat, ut patet ex ipsa forma praecepti, quae perfectionem demonstrat; ut cum dicitur, *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*: totum enim, & perfectum idem sunt, secundum Philosophum in III. Phys. (tex. 64) & cum dicitur, *Diliges proximum tuum sicut teipsum*: unusquisque enim seipsum maxime diligit. Et hoc ideo est, quia *finis praeceptis caritas est*, ut Apostolus dicit I. ad Timoth. 1. In fine autem non adhibetur aliqua mensura, sed solum in his quae sunt ad finem, ut Philosophus dicit in I. Politic. (cap. VI. a med.) sicut medicus non adhibet mensuram, quantum sanet, sed quanta medicina, vel diaeta utatur ad sanandum. Et sic patet quod perfectio essentialiter consistit in praeceptis: unde Augustinus dicit in Libro de perfectione iustitiae (cap. VIII. vers. fin.) *Cur ergo non praeciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat?*

Secundario autem, & instrumentaliter perfectio consistit in consiliis: quae omnia, sicut & praecepta, ordinantur ad caritatem; sed aliter, & aliter. Nam praecepta alia a praeceptis caritatis ordinantur ad removendum ea quae sunt caritati contraria, cum quibus scilicet caritas esse non potest; consilia autem ordinantur ad removendum impedimenta actus caritatis, quae tamen caritati non contrariantur, sicut est matrimonium, occupatio negotiorum saecularium, & alia huiusmodi. Unde Augustinus dicit in Enchirid. (cap. CXXI.) *Quaecumque mandat Deus (ex quibus unum est*, Non moechaberis *) & quaecumque non iubentur, sed speciali consilio monentur (ex quibus unum est*, Bonum est homini mulierem non tangere*) tunc recte*

(a) *Vulgata* amicum.

Digitized by Google

ſunt, cum referuntur ad diligendum Deum, & proximum propter Deum, & in hoc ſæculo, & in futuro. Et inde eſt quod in collationibus Patrum (collat. I. cap. VII. a med.) dicit Abbas Moyſes: *Ieiunia, vigiliæ, meditatio Scripturarum, nuditas, ac privatio omnium facultatum, non perfectio, ſed perfectionis inſtrumenta ſunt: quia non in ipſis conſiſtit diſciplinæ illius finis, ſed per illa pervenitur ad finem*: & ſupra præmiſit, quod *ad perfectionem caritatis iſtis gradibus aſcendere nitimur*.

Ad primum ergo dicendum, quod in illis verbis Domini aliquid ponitur quaſi via ad perfectionem; hoc ſcilicet quod dicitur, *Vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus*; aliud autem ſubditur, in quo perfectio conſiſtit, ſcilicet quod dicit, *Et ſequere me*. Unde Hieronymus dicit ſuper Matthæum (cap. XIX. ſup. illud, *Ecce nos reliquimus &c.*) quod *quia non ſufficit tantum relinquere, Petrus adiungit quod perfectum eſt: Et ſecuti ſumus te*. Ambroſius autem ſuper illud Lucæ V. *Sequere me*, dicit: *Sequi iubet non corporis greſſu, ſed mentis affectu*: quod fit per caritatem. Et ideo ex ipſo modo loquendi apparet quod conſilia ſunt quædam inſtrumenta perveniendi ad perfectionem, dum dicitur: *Si vis perfectus eſſe, vade, vende &c.* quaſi dicat: Hoc faciendo ad hunc finem pervenies.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit in Libro de perfectione iuſtitiæ (cap. VIII. ad fin.) *perfectio caritatis homini in hac vita præcipitur: quia non recte curritur, ſi quo currendum eſt, neſciatur. Quomodo autem ſciretur, ſi nullis præceptis oſtenderetur?* Cum autem id quod cadit ſub præcepto, diverſimode poſſit impleri, non efficitur tranſgreſſor præcepti aliquis ex hoc quod non optimo modo implet, ſed ſufficit quod quocumque modo impleat illud. Perfectio autem divinæ dilectionis univerſaliter quidem cadit ſub præcepto; ita quod etiam perfectio patriæ non excluditur ab illo præcepto, ut dicit Auguſtinus (loc. cit.) ſed *tranſgreſſionem præcepti evadit qui quocumque modo perfectionem divinæ dilectionis attingit*. Eſt autem infimus divinæ dilectionis gradus, ut nihil ſupra eum, aut contra eum, aut æqualiter ei diligatur: a quo gradu perfectionis qui deficit, nullo modo implet præceptum. Eſt autem alius gradus perfectæ dilectionis, qui non poteſt impleri in via, ut dictum eſt (art. præc.) a quo qui deficit, manifeſtum eſt quod non eſt tranſgreſſor præcepti. Et ſimiliter non eſt tranſgreſſor præcepti qui non attingit ad medios perfectionis gradus, dummodo attingat ad infimum.

Ad tertium dicendum, quod ſicut homo habet quamdam perfectionem ſuæ naturæ, ſtatim cum naſcitur, quæ pertinet ad rationem ſpeciei; eſt autem alia perfectio ad quam per augmentum adducitur; ita etiam eſt quædam perfectio caritatis pertinens ad ipſam ſpeciem caritatis, ut ſcilicet Deus ſuper omnia diligatur, & nihil contra eum ametur; eſt autem alia perfectio caritatis etiam in hac vita, ad quam aliquis per aliquod ſpirituale augmentum pervenit; ut puta cum homo etiam a rebus licitis abſtinet, ut liberius divinis obſequiis vacet.

ARTICULUS IV. 871

Utrum quicumque eſt perfectus, ſit in ſtatu perfectionis.

Quol. I. art. 14. ad 2. & opuſc. XVIII. cap. XVIII.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod quicumque eſt perfectus, ſit in ſtatu perfectionis. Sicut enim per augmentum corporale pervenitur ad perfectionem corporalem, ita per augmentum ſpirituale pervenitur ad perfectionem ſpiritualem, ut dictum eſt (art. præc. ad 3.) Sed poſt augmentum corporale aliquis dicitur eſſe in ſtatu perfectæ ætatis. Ergo etiam videtur quod poſt augmentum ſpirituale, cum quis iam adeptus eſt perfectionem, ſit in ſtatu perfectionis.

2. Præterea. Eadem ratione qua aliquid movetur de contrario in contrarium, movetur etiam aliquid de minori ad maius, ut dicitur in V. Phyſic. (tex. 19.) Sed quando aliquis tranſmutatur de peccato ad gratiam, dicitur mutare ſtatum, prout diſtinguitur ſtatus culpæ a ſtatu gratiæ. Ergo videtur quod pari ratione cum aliquis proficit de minori gratia ad maiorem, quouſque perveniat ad perfectum adipiſcatur perfectionis ſtatum.

3. Præterea. Statum adipiſcitur aliquis ex hoc quod a ſervitute liberatur. Sed per caritatem aliquis liberatur a ſervitute peccati: quia *univerſa delicta operit caritas*, ut dicitur Proverb. X. 12.

Sed

Sed perfectus dicitur aliquis secundum caritatem, ut dictum est (art. 1. hu. quaest.) Ergo videtur quod quicumque habet perfectionem, ex hoc ipso habeat perfectionis statum.

Sed contra est quod aliqui sunt in statu perfectionis qui omnino caritate, & gratia carent, sicut mali Episcopi, aut mali religiosi. Ergo videtur quod e contrario aliqui habent perfectionem vitae, qui tamen non habent perfectionis statum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. praec. art. 1.) status proprie pertinet ad conditionem libertatis, vel servitutis. Spiritualis autem libertas, vel servitus potest in homine attendi dupliciter: uno modo secundum id quod interius agitur; alio modo secundum id quod agitur exterius. Et quia, ut dicitur I. Reg. XVI. 7. *homines vident ea quae patent, sed Deus intuetur cor*, inde est quod secundum interiorem hominis dispositionem accipitur conditio spiritualis status in homine per comparationem ad iudicium divinum; secundum autem ea quae exterius aguntur, accipitur spiritualis status in homine per comparationem ad Ecclesiam. Et sic nunc de statibus loquimur, prout scilicet ex diversitate statuum quaedam Ecclesiae pulchritudo consurgit.

Est autem considerandum, quod quantum ad homines, ad hoc quod aliquis adipiscatur statum libertatis, vel servitutis, requiritur primo quidem obligatio aliqua, vel absolutio: non enim ex hoc quod aliquis servit alicui, efficitur servus, quia etiam liberi serviunt, secundum illud ad Galat. V. 13. *Per caritatem spiritus servite invicem*: neque etiam ex hoc quod aliquis desinit servire, efficitur liber, sicut patet de servis fugitivis: sed ille proprie est servus qui obligatur ad serviendum, & ille est liber qui a servitute absolvitur. Secundo requiritur quod obligatio praedicta cum aliqua solemnitate fiat, sicut & ceteris quae inter homines obtinent perpetuam firmitatem, quaedam solemnitas adhibetur. Sic ergo in statu perfectionis proprie dicitur aliquis esse, non ex hoc quod habet actum dilectionis perfectae, sed ex hoc quod obligat se perpetuo cum aliqua solemnitate ad ea quae sunt perfectionis.

Contingit etiam quod aliqui se obligant ad id quod non servant, & aliqui implent ad quod se non obligaverunt, ut patet Matth. XXI. 28. de duobus filiis: quorum unus patri dicenti, *Operare in vinea, respondit, Nolo, & postea abiit*: alter autem *respondens ait, Eo, & non ivit*. Et ideo nihil prohibet aliquos esse perfectos, qui non sunt in statu perfectionis, & aliquos esse in statu perfectionis, qui tamen non sunt perfecti.

Ad primum ergo dicendum, quod per augmentum corporale proficit aliquis in his quae pertinent ad naturam; & ideo adipiscitur naturae statum: praesertim quia quod est secundum naturam, quodammodo immutabile est, inquantum natura determinatur ad unum. Et similiter per augmentum spirituale interius aliquis adipiscitur statum perfectionis quantum ad divinum iudicium; sed quantum ad distinctiones ecclesiasticorum statuum non adipiscitur aliquis statum perfectionis, nisi per augmentum in his quae exterius aguntur.

Ad secundum dicendum, quod illa etiam ratio procedit quantum ad interiorem statum; & tamen cum aliquis transit de peccato in gratiam, transit de servitute ad libertatem: quod non contingit per simplicem profectum gratiae, nisi cum aliquis obligat se ad ea quae sunt gratiae.

Ad tertium dicendum, quod illa etiam ratio procedit quantum ad interiorem statum; & tamen licet caritas variet conditionem spiritualis servitutis, & libertatis; hoc tamen non facit caritatis augmentum.

ARTICULUS V. 882

Utrum religiosi, & praelati sint in statu perfectionis.

Opusc. XVIII. *cap.* XVI.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod praelati, & religiosi non sint in statu perfectionis. Status enim perfectionis distinguitur contra statum incipientium, & proficientium. Sed non sunt aliqua genera hominum deputata specialiter statui proficientium, vel etiam incipientium. Ergo videtur quod nec etiam debeant esse aliqua genera hominum deputata statui perfectionis.

2. Praeterea. Status exterior debet interiori statui respondere: alioquin incurritur mendacium, quod *non solum est in falsis verbis, sed etiam in simulatis operibus*, ut Ambrosius dicit in quodam serm.

Digitized by Google

ferm. (xlrv. de temp. ante med.) Sed multi sunt prælati, vel religiosi, qui non habent interiorem perfectionem caritatis. Si ergo omnes religiosi, & prælati sint in statu perfectionis, sequitur quod quicumque eorum non sunt perfecti, sint in peccato mortali, tamquam simulatores, & mendaces.

3. Præterea. Perfectio secundum caritatem attenditur, ut supra habitum est (art. 1. hu. quæst.) Sed perfectissima caritas videtur esse in Martyribus, secundum illud Ioan. xv. 13. *Maiorem dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis*: & super illud ad Hebr. xii. *Nondum enim usque ad sanguinem &c.* dicit Glossa (Aug. ferm. xvii. de verb. Apost. cap. 1. cir. med.) „ Perfectior in hac vita nulla dilectio est, „ ea ad quam sancti Martyres pervenerunt, qui contra peccatum usque „ ad sanguinem certaverunt. " Ergo videtur quod magis debeat perfectionis status attribui Martyribus quam religiosis, & Episcopis.

Sed contra est quod Dionysius v. cap. eccles. Hierarch. (cir. med.) attribuit perfectionem Episcopis tamquam perfectioribus: & in vi. cap. eiusdem Libri (ante med.) attribuit perfectionem religiosis, quos vocat *monachos*, vel *Separadis terapeutas*, ideft Deo famulantes, tamquam perfectis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) ad statum perfectionis requiritur obligatio perpetua ad ea quæ sunt perfectionis, cum aliqua solemnitate. Utrumque autem horum competit religiosis, & Episcopis. Religiosi enim se voto astringunt ad hoc quod a rebus sæcularibus se abstineant, quibus licite uti poterant, ad hoc quod liberius Deo vacent: in quo consistit perfectio præsentis vitæ. Unde Dionysius dicit vi cap. eccl. Hierar. (loc. cit.) de religiosis loquens: *Alii quidem terapeutas, ideft famulos Dei, ex puro servitio, & famulatu; alii vero monachos ipsos nominant ex indivisibili, & singulari vita unitente ipsos ex indivisibilium sanctis convolutionibus*, ideft contemplationibus, *ad deiformem unitatem, & amabilem Deo perfectionem*. Horum etiam obligatio fit cum quadam solemnitate professionis, & benedictionis: unde & ibidem subdit Dionysius: *Propter quod perfectam ipsis donans gratiam sancta legislatio, quadam ipsos dignata est sanctificativa invocatione*.

Similiter etiam Episcopi obligant se ad ea quæ sunt perfectionis, pastorale assumentes officium; ad quod pertinet *ut animam suam ponat* pastor *pro ovibus suis*, sicut dicitur Ioan. x. 15. Unde Apostolus dicit I. ad Timoth. ult. 12. *Confessus bonam confessionem coram multis testibus*, ideft *in sua ordinatione*, ut Glossa (interl.) ibidem dicit. Adhibetur etiam quædam solemnitas consecrationis simul cum professione prædicta, secundum illud II. ad Timoth. 1. 6. *Resuscites gratiam Dei, quæ est in te per impositionem manuum mearum*: quod Glossa (interl.) exponit de gratia episcopali. Et Dionysius dicit v. cap. eccl. Hierar. (verf. fin.) quod *sumus sacerdos*, ideft Episcopus, *in sua ordinatione habet eloquiorum super caput sanctissimam superpositionem; ut significetur quod ipse est participativus integræ totius hierarchicæ virtutis, & quod ipse non solum fit illuminativus omnium* (*quod pertinet ad sanctas locutiones, & actiones*) *sed quod etiam hoc aliis tradat*.

Ad primum ergo dicendum, quod inchoatio, & augmentum non quæritur propter se, sed propter perfectionem: & ideo ad solum perfectionis statum aliqui homines cum quadam obligatione, & solemnitate assumuntur.

Ad secundum dicendum, quod homines statum perfectionis assumunt, non quasi profitentes seipsos perfectos esse, sed profitentes se ad perfectionem tendere: unde & Apostolus dicit ad Philip. iii. 12. *Non quod iam comprehenderim, aut iam perfectus sim; sequor autem, si quo modo comprehendam*: & postea subdit: *Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus*. Unde non committit aliquis mendacium, vel simulationem ex hoc quod non est perfectus, qui statum perfectionis assumit, sed ex eo quod ab intentione perfectionis animum revocat.

Ad tertium dicendum, quod martyrium in actu perfectissimo caritatis consistit. Actus autem perfectionis non sufficit ad statum faciendum, ut dictum est (art. præc.)

AR-

Digitized by Google

ARTICULUS VI. 873

Utrum omnes prælati ecclesiastici sint in statu perfectionis.

Opusc. XVIII. *cap.* XXII. XXIII. XXV. *&* XXVI.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod omnes prælati ecclesiastici sint in statu perfectionis. Dicit enim Hieronymus super ep. ad Tit. (cap. I. sup illud, *Constituas per civitates &c.*) *Olim idem presbyter, qui & Episcopus*: & post ea subdit: *Sicut ergo presbyteri sciunt, se Ecclesiæ consuetudine ei qui sibi præpositus fuerit, esse subditos; ita Episcopi noverint, se magis consuetudine quam dispositionis dominicæ veritate presbyteris esse maiores. & in communi debere Ecclesiam regere.* Sed Episcopi sunt in statu perfectionis. Ergo & presbyteri habentes curam animarum.

2. Præterea. Sicut Episcopi suscipiunt curam animarum cum consecratione, ita etiam presbyteri curati, & Archidiaconi; de quibus super illud Act. VI. *Considerate, fratres, viros boni testimonii septem &c.* dicit Glossa (ordin. Bedæ) „ Hic „ discernebant Apostoli per Ecclesiam „ constitui septem diaconos, qui essent „ sublimioris gradus, & quasi columnæ „ proximi circa aram. “ Ergo videtur quod ipsi etiam sint in statu perfectionis.

3. Præterea. Sicut Episcopi obligantur ad hoc quod *animam suam ponant pro ovibus suis*, ita & presbyteri curati, & Archidiaconi. Sed hoc pertinet ad perfectionem caritatis, ut supra dictum est (art. 2. hu. quæst. ad 3.) Ergo videtur quod etiam presbyteri curati, & Archidiaconi sint in statu perfectionis.

Sed contra est quod Dionysius dicit in V. cap. eccles. Hierar. (cir. med.) *Pontificum quidem ordo consummativus est; & perfectivus; sacerdotum autem illuminativus, & lucidativus; ministrantium vero purgativus, & discretivus.* Ex quo patet quod perfectio solis Episcopis attribuitur.

Respondeo dicendum, quod in presbyteris, & diaconibus curam habentibus animarum duo possunt considerari, scilicet ordo, & cura. Ordo autem ipse ordinatur ad quemdam actum in divinis officiis. Unde supra dictum est (quæst. præc. art. 3. ad 3.) quod distinctio ordinum sub distinctione officiorum continetur. Unde per hoc quod aliqui suscipiunt sacrum ordinem, accipiunt potestatem quosdam sacros actus perficiendi; non autem obligantur ex hoc ipso ad ea quæ sunt perfectionis, nisi quatenus apud occidentalem Ecclesiam in susceptione sacri ordinis emittitur continentiæ votum, quod est unum eorum quæ ad perfectionem pertinent, ut infra dicetur (quæst. clxxxvi. art. 4.) Unde patet quod ex hoc quod aliquis accipit sacrum ordinem, non ponitur simpliciter in statu perfectionis; quamvis interior perfectio ad hoc requiratur quod aliquis digne huiusmodi actus exerceat.

Similiter etiam nec ex parte curæ quam suscipiunt, ponuntur in statu perfectionis. Non enim obligantur ex hoc ipso vinculo perpetui voti ad hoc quod curam animarum retineant; sed possunt eam deserere, vel transeundo ad religionem, etiam absque licentia Episcopi, ut habetur in Decretis XIX. quæst. II. (cap. *Duæ sunt*,) vel etiam cum licentia Episcopi potest aliquis Archidiaconus Archidiaconatum, vel parochiam dimittere, & simplicem præbendam accipere sine cura: quod nullo modo liceret, si esset in statu perfectionis. *Nemo enim manum mittens ad aratrum, & respiciens retro, aptus est regno Dei*, ut dicitur Luc. IX. 62.

Episcopi autem, quia sunt in statu perfectionis, non nisi auctoritate summi Pontificis, ad quem etiam solum pertinet in votis perpetuis dispensare, possunt episcopalem curam deserere, & ex certis causis, ut infra dicetur (quæst. clxxxv. art. 4.) Unde manifestum est quod non omnes prælati sunt in statu perfectionis, sed soli Episcopi.

Ad primum ergo dicendum, quod de presbytero, & Episcopo dupliciter loqui possumus. Uno modo quantum ad nomen: & sic olim non distinguebantur Episcopi, & presbyteri. Nam Episcopi dicuntur *ex eo quod superintendunt*, sicut dicit Augustinus XIX. de civitat. Dei (cap. XIX. a med.) Presbyteri autem in Græco dicuntur quasi seniores. Unde & Apostolus communiter utitur nomine Presbyterorum quantum ad utrosque, cum dicit I. Timoth. VI. 18. *Qui bene præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur*: & similiter etiam nomine Episcoporum. unde dicit Act. XX. 28. presbyteris Ephesinæ Ecclesiæ loquens: At-

Attendite vobis, & universo gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei. Sed secundum rem semper inter eos fuit distinctio, etiam tempore Apostolorum, ut patet per Dionysium v. cap. eccl. Hierar. (cir. med.) & Luc. x. super illud, *Post hæc autem designavit Dominus &c.* dicit Glossa (ord. Bed.) „ Sicut in Apostolis forma est E„ piscoporum; sic in septuaginta duobus „ discipulis forma est presbyterorum se„ cundi ordinis. " Postmodum tamen ad schisma vitandum necessarium fuit ut etiam nomina distinguerentur, ut scilicet maiores dicerentur Episcopi, minores autem Presbyteri. Dicere autem, presbyteros non differre ab Episcopis, inter dogmata hæretica numerat Augustinus in Lib. de hæres. (hæresi 53.) ubi dicit, quod (*a*) Aeriani dicebant, presbyterum ab Episcopo nulla differentia debere discerni.

Ad secundum dicendum, quod Episcopi principaliter habent curam ovium suæ diœcesis; presbyteri autem curati, & Archidiaconi habent aliquas subministrationes sub Episcopis. Unde super illud I. ad Corinth. xii. *Alii opitulationes, alii gubernationes*, dicit Glossa (interl.) „ *Opitulationes*, idest eos qui maioribus „ ferunt opem, ut Titus Apostolo, vel „ Archidiaconi Episcopis: *gubernationes*, „ scilicet minorum personarum præla„ tiones, ut presbyteri sunt, qui plebi „ documento sunt. " Et Dionysius dicit v. cap. eccl. Hierar. (ante med.) quod *sicut universam hierarchiam videmus in Iesu terminatam; ita unamquamque functionem in proprio divino Hierarcha, idest Episcopo*. Et xvi. quæst. 1. (cap. *Cunctis*) dicitur: *Omnibus presbyteris, & diaconibus attendendum est, ut nihil absque proprii Episcopi licentia agant*. Ex quo patet quod ita se habent ad Episcopum, sicut balivi, vel præpositi ad Regem: & propter hoc sicut in mundanis potestatibus solus Rex benedictionem solemnem accipit, alii vero per simplicem commissionem instituuntur; ita etiam in Ecclesia cura episcopalis cum solemnitate consecrationis committitur; cura autem Archidiaconatus, vel plebanatus cum simplici iniunctione; consecrantur tamen in susceptione ordinis etiam antequam curam habeant.

Ad tertium dicendum, quod sicut plebani, & Archidiaconi non habent principaliter curam, sed administrationem quamdam, secundum quod eis ab Episcopo committitur; ita etiam ad eos non pertinet principaliter pastorale officium, nec obligatio ponendi animam pro ovibus, sed inquantum participant de cura. Unde magis habent quoddam officium ad perfectionem pertinens, quam obtineant perfectionis statum.

ARTICULUS VII. 874

Utrum status religiosorum sit perfectior quam status prælatorum.

Inf. quæst. clxxxv. *art.* 8. *cor. & quol.* iii. *art.* 17. *cor. & opusc.* xviii. *cap.* xvii. xviii. *&* xix. *& Matth.* xix.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod status religiosorum sit perfectior quam status prælatorum. Dominus enim dicit Matth. xix. 21. *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus*: quod faciunt religiosi. Non autem ad hoc tenentur Episcopi: dicitur enim xii. quæst. 1. (cap. xix.) *Episcopi de rebus propriis, vel acquisitis, vel quicquid de proprio habent, heredibus suis, si voluerint, derelinquant*. Ergo religiosi sunt in perfectiori statu quam Episcopi.

2. Præterea. Perfectio principalius consistit in dilectione Dei quam in dilectione proximi. Sed status religiosorum directe ordinatur ad dilectionem Dei: unde & ex Dei servitio, & famulatu nominantur, ut Dionysius dicit vi. cap. eccl. Hierar. (ante med.) Status autem Episcoporum videtur ordinari ad dilectionem proximi, cuius curæ superintendunt, unde & nominantur, ut patet per Augustinum XIX. de civit. Dei (cap. xix. a med.) Ergo videtur quod status religiosorum sit perfectior quam status Episcoporum.

3. Præterea. Status religiosorum ordinatur ad vitam contemplativam, quæ potior est quam vita activa, ad quam ordinatur status Episcoporum: dicit enim Gregorius in Pastor. (part. 1. cap. vii. ante med.) quod *per vitam activam prodesse proximis cupiens Isaias, officium prædicationis appetit; per contemplativam vero Hieremias amori Conditoris sedulo inhærere desiderans, ne mitti ad prædicandum debeat, contradicit*. Ergo videtur quod status religiosorum sit perfectior quam status Episcoporum.

Sed

(a) *Ita optime cod. Alcan. & aliis quo utitur Nicolaius, item Theologi, Al. Arriani.*

Sed contra. Nulli licet a maiori statu ad minorem transire: hoc enim esset retro aspicere. Sed potest aliquis a statu religionis transire ad statum episcopalem: dicitur enim XVIII quæst. 1. (cap. *Statutum*) quod *sacra ordinatio de monacho Episcopum facit*. Ergo status Episcoporum est perfectior quam status religiosorum.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XII. super Genes. ad lit. (cap. XVI. a med.) *semper agens præstantius est patiente*. In genere autem perfectionis secundum Dionysium (cap. V. & VI. cæl. Hier.) Episcopi se habent ut perfectores, religiosi autem ut perfecti; quorum unum pertinet ad actionem, alterum autem ad passionem. Unde manifestum est quod status perfectionis potior est in Episcopis quam in religiosis.

Ad primum ergo dicendum, quod abrenuntiatio propriarum facultatum dupliciter considerari potest. Uno modo secundum quod est in actu: & sic in ea non consistit essentialiter perfectio, sed est quoddam perfectionis instrumentum, sicut supra dictum est (art. 3. hu. quæst.) Et ideo nihil prohibet statum perfectionis esse sine abrenuntiatione propriorum; sicut etiam dicendum est de aliis exterioribus observantiis. Alio modo potest considerari secundum præparationem, ut scilicet homo sit paratus, si fuerit opus, omnia dimittere, vel distribuere: & hoc pertinet directe ad perfectionem. Unde Augustinus dicit in Lib. II. de Qq. Evangel. (quæst. XI. parum a princ.) *Ostendit Dominus filios sapientiæ intelligere, non in abstinendo, nec in manducando esse iustitiam, se in æquanimitate tolerandi inopiam*. Unde & Apostolus dicit (Philip. IV. 12.) *Scio & abundare, & penuriam pati*. Ad hoc autem maxime tenentur Episcopi quod omnia sua pro honore Dei, & salute sui gregis contemnant, cum opus fuerit, vel pauperibus sui gregis largiendo, vel rapinam bonorum suorum cum gaudio sustinendo.

Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum quod Episcopi intendunt his quæ pertinent ad proximorum dilectionem, provenit ex abundantia dilectionis divinæ. Unde Dominus primo a Petro quæsivit an eum diligeret; & postea ei sui gregis curam commisit: & Gregorius dicit in Pastorali (par. 1. cap. V. parum ante med.) *Si dilectionis testimonium est cura pastoralis, quisquis virtutibus pollens gregem Dei renuit pascere, Pastorem summum convincitur non amare*. Hoc autem est maioris dilectionis signum ut homo propter amicum etiam alii serviat, quam si soli amico velit servire.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Gregorius dicit in Pastorali (part. II. cap. 1.) *sit Præsul actione præcipuus, præ cunctis contemplatione suspensus*: quia ad ipsos pertinet non solum propter seipsos, sed propter instructionem aliorum contemplari. Unde Gregorius dicit super Ezech. (hom. V. parum a med.) quod de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus dicitur Psal. CXLIV. 7. (a) *Memoriam suavitatis tuæ eructabunt*.

ARTICULUS VIII. 875

Utrum presbyteri curati, & Archidiaconi sint maioris perfectionis quam religiosi.

Quol. 1. art. 14. ad 2. & quol. III. art. 17. & opusc. XVIII. cap. XX. & XXI. & Matth. XIX.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod etiam presbyteri curati, & Archidiaconi sint maioris perfectionis quam religiosi. Dicit enim Chrysostomus in suo Dial. (seu Lib. XVI. de sacerdot. cap. IV. implic. & cap. VII. in princ.) *Si talem mihi aliquem adducas monachum, qualis, ut secundum exaggerationem dicam, Helias fuit; non tamen illi comparandus est qui traditus populis, & multorum peccata ferre compulsus, immobilis perseverat, & fortis*: & paulo post dicit (cap. VII. parum a princ.) *Si quis proponeret optionem, ubi mallem placere, in officio sacerdotali, an in solitudine monachorum, sine comparatione eligerem illud quod prius dixi*: & in eodem libro (cap. V. in princ.) dicit: *Si quis bene administrato sacerdotio, illius propositi*, scilicet monachalis, *sudores conferat, tantum eos distare reperiet, quantum inter privatum distat & Regem*. Ergo videtur quod sacerdotes habentes curam animarum sint perfectiores religiosis.

2. Præterea. Augustinus dicit in epist. ad Valer. (epist. XXI. al CXLVIII. in prin.) *Cogitet religiosa prudentia tua, nihil esse in hac vita, & maxime hoc tempore, difficilius, laboriosius, periculosius Episcopi, aut*

(a) Vulgata: Memoriam abundantiæ suavitatis tuæ eructabunt.

Digitized by Google

aut presbyteri, aut diaconi officio; sed apud Deum nihil beatius, si eo modo militetur, quo noster Imperator iubet. Non ergo religiosi sunt perfectiores presbyteris, aut diaconibus.

3. Præterea. Augustinus dicit ad Aurel. (epist. lx. al. lxxvi. in med.) *Nimis dolendum est, si ad tam ruinosam superbiam monachos surrigamus, & tam gravi contumelia clericos dignos putemus, ut scilicet dicatur, quod malus monachus bonus clericus est, cum aliquando etiam bonus monachus vix bonum clericum faciat*: & paulo ante præmittit, *non esse viam dandam servis Dei*, idest monachis, *ut se facilius putent eligi ad aliquid melius*, scilicet clericatum, *si facti fuerint deteriores*, scilicet abiecto monachatu. Ergo videtur quod illi qui sunt in statu clericali, sint perfectiores religiosis.

4. Præterea. Non licet de statu maiori ad minorem transire. Sed de statu monastico transire licet ad officium presbyteri curam habentis, ut patet XVI. quæst. I. (cap. XXVIII.) ex decreto Gelasii Papæ, qui dicit: *Si quis monachus fuerit, qui venerabilis vitæ merito, sacerdotio dignus videatur, & Abbas, sub cuius imperio Regi Christo militat, illum fieri Presbyterum petierit; ab Episcopo debet eligi, & in loco quo iudicaverit, ordinari*. Et Hieronymus dicit ad Rusticum monachum (epist. IV. inter med. & fi.) *Sic vive in monasterio ut clericus esse merearis*. Ergo presbyteri curati, & Archidiaconi sunt perfectiores religiosis.

5. Præterea. Episcopi sunt in statu perfectiori quam religiosi, ut ex supra dictis patet (art. præc.) Sed presbyteri curati, & Archidiaconi ex eo quod habent curam animarum, similiores sunt Episcopis quam religiosi. Ergo sunt maioris perfectionis.

6. Præterea. Virtus consistit circa difficile, & bonum, ut dicitur in II. Ethic. (cap. III. cir. fi.) Sed difficilius est quod aliquis bene vivat in officio presbyteri curati, vel Archidiaconi, quam in statu religionis. Ergo presbyteri curati, vel Archidiaconi sunt perfectioris virtutis, quam religiosi.

Sed contra est quod dicitur XIX. quæst. II. cap. *Duæ: Si quis in Ecclesia sua sub Episcopo populum retinet, & sæculariter vivit, si afflatus Spiritu sancto in aliquo monasterio, vel regulari canonia salvare se voluerit; quia lege privata ducitur, nulla ratio exigit ut lege publica constringatur*. Sed non ducitur aliquis a lege Spiritus sancti, quæ ibi dicitur lex privata, nisi in aliquid perfectius. Ergo videtur quod religiosi sint perfectiores quam Archidiaconi, vel presbyteri curati.

Respondeo dicendum, quod comparatio supereminentiæ non habet locum inter aliquos ex ea parte in qua conveniunt, sed ex ea parte in qua differunt. In presbyteris autem curatis, & Archidiaconis tria est considerare, scilicet statum, ordinem, & officium. Ad statum pertinet quod sæculares sint; ad ordinem, quod sint sacerdotes, vel diaconi; ad officium, quod curam animarum habeant sibi commissam. Si ergo ex alia parte ponamus (*a*) statu religiosum, ordine diaconum, vel sacerdotem, officio curam animarum habentem, sicut plerique monachi, & canonici regulares habent; in primo quidem excellit, in aliis autem par erit. Si autem differat secundus a primo statu, & officio, conveniat autem ordine, sicut sunt religiosi sacerdotes, & diaconi curam animarum non habentes; manifestum est quod secundus primo erit statu quidem excellentior, officio autem minor, ordine vero æqualis.

Est ergo considerandum, quæ præeminentia potior sit, utrum status, vel officii: circa quod duo attendenda videntur, scilicet bonitas, & difficultas. Si ergo fiat comparatio secundum bonitatem, sic præfertur status religionis officio presbyteri curati, vel Archidiaconi: quia religiosus totam vitam suam obligat ad perfectionis studium; presbyter autem curatus, vel Archidiaconus non obligat totam vitam suam ad curam animarum, sicut Episcopus; nec etiam ei competit principalem curam subditorum habere, sicut Episcopo; sed quædam particularia circa curam animarum eorum officio committuntur, ut ex dictis patet (art. 6. hu. quæst. ad 2.) Et ideo comparatio status religionis ad eorum officium est sicut universalis ad particulare, & sicut holocausti ad sacrificium, quod est minus holocausto, ut patet per Gregorium super Ezech. (hom. XX. post med.) Unde & XIX. quæst. I. cap. I. dicitur: *Clericis qui monachorum propositum appetunt, quia meliorem vitam sequi cupiunt, liberos eis ab Episcopis in monasteriis oportet largiri ingressus*.

Sed hæc comparatio intelligenda est secundum genus operis: nam secundum ca-

(*a*) Al statum.

caritatem operantis contingit quandoque quod opus ex genere suo minus existens magis sit meritorium, scilicet si ex maiori caritate fiat.

Si vero attendatur difficultas bene conversandi in religione, & in officio habentis curam animarum; sic difficilius est bene conversari cum cura animarum propter exteriora pericula: quamvis conversatio religionis sit difficilior quantum ad ipsum genus operis, propter arctitudinem observantiae regularis.

Si vero religiosus etiam ordine careat, sicut patet de conversis religionum; sic manifestum est excellere praeeminentiam ordinis quantum ad dignitatem: quia per sacrum ordinem aliquis deputatur ad dignissima ministeria, quibus ipsi Christo servitur in sacramento altaris; ad quod requiritur maior sanctitas interior quam requirat etiam religionis status: quia, sicut Dionysius dicit VI. cap. eccles. Hierar. (cir. med.) *monasticus ordo debet sequi sacerdotales ordines, & ad eorum imitationem ad divina ascendere*. Unde gravius peccat, ceteris paribus, clericus in sacris ordinibus constitutus, si aliquid contrarium sanctitati agat, quam aliquis religiosus qui non habet ordinem sacrum; quamvis laicus religiosus teneatur ad observantias regulares, ad quas illi qui sunt in sacris ordinibus, non tenentur.

Ad primum ergo dicendum, quod ad illas auctoritates Chrysostomi breviter responderi posset, quod non loquitur de sacerdote curato minoris ordinis, sed de Episcopo, qui dicitur summus Sacerdos: & hoc convenit intentioni illius libri, in quo consolatur se, & Basilium de hoc quod erant in Episcopos electi. Sed, hoc praetermisso, dicendum est, quod loquitur quantum ad difficultatem. Praemittit enim (cap. VI. in fin.) *Cum fuerit gubernator in mediis fluctibus, & de tempestate navem liberare potuerit, tunc merito testimonium perfecti gubernatoris ab omnibus promeretur*. Et post concludit, quod supra positum est (in arg.) de monacho, *qui non comparandus est illi qui traditus populis immobilis perseverat*. Et subdit causam: quia *sicut in tranquillitate, ita in tempestate gubernavit seipsum*. Ex quo nihil aliud ostendi potest, nisi quod periculosior est status habentis curam animarum, quam monachi: in maiori autem periculo innocentem se servare, est maioris virtutis indicium. Sed hoc etiam ad magnitudinem virtutis pertinet quod aliquis vitet pericula religionem intrando: unde non dicit, quod mallet esse in officio sacerdotali quam in solitudine monachorum; sed quod mallet placere in hoc quam in illo, quia hoc est maioris virtutis argumentum.

Ad secundum dicendum, quod etiam illa auctoritas Augustini manifeste loquitur quantum ad difficultatem, quae ostendit magnitudinem virtutis in his qui bene conversantur, sicut dictum est (in solut. praeced.)

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi comparat monachos clericis quantum ad distantiam ordinis, non quantum ad distantiam religionis, & saecularis vitae.

Ad quartum dicendum, quod illi qui a statu religionis assumuntur ad curam animarum, cum prius essent in sacris ordinibus constituti, assequuntur aliquid quod prius non habebant, scilicet officium curae; non autem deponunt quod prius habebant, scilicet religionis statum. Dicitur enim in Decretis XVI. quaest. I. (cap. III.) *De monachis qui diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatus ordinem pervenerint, statuimus non debere eos a priori proposito discedere*. Sed presbyteri curati, vel Archidiaconi, quando religionem ingrediuntur, curam deponunt, ut adipiscantur perfectiorem statum. Unde ex hoc ipso excellentia ex parte religionis ostenditur. In hoc autem quod religiosi laici assumuntur in clericatum, & ad sacros ordines, manifeste promoventur ad melius, sicut supra dictum est (in arg. 4.) Et hoc ostenditur ex ipso modo loquendi, cum Hironymus dicit: *Sic in monasterio vive ut clericus esse merearis*.

Ad quintum dicendum, quod presbyteri curati, & Archidiaconi sunt similiores Episcopis, quam religiosi, quantum ad aliquid, scilicet quantum ad curam animarum, quam secundario habent; sed quantum ad perpetuam obligationem, quae requiritur ad statum perfectionis, similiores sunt Episcopo religiosi, ut ex supra dictis patet (art. 5. & 6. hu. quaest.)

Ad sextum dicendum, quod difficultas quae est ex arduitate operis, addit ad perfectionem virtutis; difficultas autem quae provenit ex exterioribus impedimentis quandoque quidem diminuit perfectionem virtutis, puta cum aliquis non tantum virtutem amat, ut impedimenta virtutis declinare velit, secundum illud Aposto-

li

li I. ad Corinth. IX. 25. *Omnis qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet:* quandoque vero est signum perfectioris virtutis, puta cum alicui ex inopinato, vel ex necessaria causa impedimenta virtutis occurrunt, propter quæ tamen a virtute non declinat. In statu autem religionis est maior difficultas ex arduitate operum; sed in his qui in sæculo vivunt qualitercumque, est maior difficultas ex impedimentis virtutis, quæ religiosi per omnia provide vitaverunt.

QUAESTIO CLXXXV.

De iis quæ pertinent ad statum Episcoporum,

in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum Episcoporum: & circa hoc quæruntur octo.

Primo, utrum liceat Episcopatum appetere.

Secundo, utrum liceat Episcopatum finaliter recusare.

Tertio, utrum oporteat ad Episcopatum eligere meliorem.

Quarto, utrum Episcopus possit ad religionem transire.

Quinto, utrum liceat ei corporaliter subditos suos deserere.

Sexto, utrum possit habere proprium.

Septimo, utrum peccet mortaliter bona ecclesiastica pauperibus non erogando.

Octavo, utrum religiosi qui ad Episcopatum assumuntur, teneantur ad observantias regulares.

ARTICULUS I. 876

Utrum liceat Episcopatum appetere.

Quol. II. *art.* II. *& quo.* III. *art.* 9. *cor & quol.* V. *art.* I. *co. & quo.* XII. *art.* 18. *& opusc.* XVIII. *cap.* XIX. *& I. Tim.* III.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod liceat Episcopatum appetere. Dicit enim Apostolus I. ad Timoth. III. 1. *Qui Episcopatum desiderat, bonum opus desiderat.* Sed licitum est, & laudabile bonum opus desiderare. Ergo etiam laudabile est desiderare Episcopatum.

2. Præterea. Status Episcoporum est perfectior quam religiosorum status, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 7.) Sed laudabile est quod aliquis desideret ad statum religionis transire. Ergo etiam laudabile est quod aliquis appetat ad Episcopatum promoveri.

3. Præterea. Proverb. XI. 26. dicitur: *Qui abscondit frumenta, maledicetur in populis; benedictio autem super caput vendentium.* Sed ille qui est idoneus & vita, & scientia ad Episcopatum, videtur frumenta spiritualia abscondere, si se ab Episcopatu subtrahat; per hoc autem quod Episcopatum accipit, ponitur in statu frumenta spiritualia dispensandi. Ergo videtur quod laudabile sit Episcopatum appetere, & vituperabile ipsum refugere.

4. Præterea. Facta Sanctorum, quæ in sacra Scriptura narrantur, nobis proponuntur in exemplum, secundum illud ad Rom. XV. 4. *Quæcumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt.* Sed legitur Isa. VI. quod Isaias se obtulit ad officium prædicationis: quod præcipue competit Episcopis. Ergo videtur quod appetere Episcopatum sit laudabile.

Sed contra est quod Augustinus dicit XIX. de civit. Dei (cap. XIX. a med.) *Locus superior, sine quo populus regi non potest, etsi ita administretur ut decet, tamen indecenter appetitur.*

Respondeo dicendum, quod in Episcopatu tria possunt considerari. Quorum unum est principale, & finale, scilicet episcopalis operatio, per quam utilitati proximorum intenditur, secundum illud Ioan. ult. 17. *Pasce oves meas.* Aliud autem est altitudo gradus, quia Episcopus super alios constituitur, secundum illud Matth. XXIV. 45. *Fidelis servus, & prudens, quem constituit Dominus super familiam suam.* Tertium autem est, quod consequenter se habet ad ista, scilicet reverentia, & honor, & sufficientia temporalium, secundum illud I. ad Tim. V. 17. *Qui bene præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur.* Appetere ergo Episcopatum ratione huiusmodi circumstantium bonorum, manifestum est quod est illicitum, & pertinet ad cupiditatem, vel ambitionem. Unde contra Pharisæos Dominus dicit Matth. XXIII. 6. *Amant primos recubitus in cœnis, & primas cathedras in synagogis, & salutationes in foro, & vocari ab hominibus Rabbi.*

Quantum autem ad secundum, scilicet ad celsitudinem gradus, appetere Episcopatum est præsumptuosum. Unde Dominus arguit discipulos Matth. XX. 25. pri-

Digitized by Google

primatum quærentes, dicens: *Scitis quia principes gentium dominantur eorum*: ubi Chrysostomus (hom. lxvi. in Matth. a med.) dicit, quod „ per hoc ostendit quod „ gentile est primatum cupere; & sic „ gentium comparatione eorum animam „ æstuantem convertit. “

Sed appetere proximis prodesse, est secundum se laudabile, & virtuosum. Verum quia, prout est episcopalis actus, habet annexam gradus celsitudinem, præsumptuosum videtur quod aliquis præesse appetat ad hoc quod subditis prosit, nisi manifesta necessitate imminente; sicut Gregorius dicit in Pastor. (part. I. cap. VIII. cir. med.) quod *tunc laudabile erat Episcopatum quærere, quando per hunc quemquam dubium non erat ad supplicia graviora pervenire*: (unde non de facili inveniebatur qui hoc onus assumeret;) præsertim cum aliquis caritatis zelo divinitus ad hoc incitatur; sicut Gregorius dicit in Pastor. (part. I. cap. VII. ante med.) quod *Isaias prodesse proximis cupiens, laudabiliter officium prædicationis appetit*.

Potest tamen absque præsumptione quilibet appetere talia opera facere, si eum contingeret in tali officio esse, vel etiam se esse dignum ad talia opera exequenda; ita quod opus bonum cadat sub desiderio, non autem primatus dignitatis. Unde Chrysostomus (alius Auctor) dicit super Matth. (hom. xxxv. in oper. imperf. aliquant. a med.) *Opus quidem desiderare bonum, bonum est; primatum autem honoris concupiscere, vanitas est. Primatus enim fugientem se desiderat, desiderantem se horret*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius dicit in Past. (par. I. cap. VIII.) *illo tempore hoc dixit Apostolus quo ille qui plebibus præerat, primus ad martyrii tormenta ducebatur*: & sic nihil aliud erat quod in Episcopatu appeti posset, nisi bonum opus. Unde Augustinus dicit XIX. de civ. Dei (cap. XIX. a med.) quod Apostolus dicens, *Qui Episcopatum desiderat, bonum opus desiderat, exponere voluit quid sit Episcopatus, quia nomen operis est, non honoris: Græcum est enim*: epi (ἐπὶ) *quippe super*, scopos (σκοπὸς) *vero intentio est. Ergo* ἐπισκοπεῖν, *si velimus, latine superintendere possumus dicere, ut intelligat, non se esse Episcopum qui præesse dilexerit, non prodesse. In actione enim* (ut parum ante præmittit) *non amandus est honor in hac vita, sive potentia, quoniam omnia vana sunt sub Sole; sed opus ipsum, quod per eumdem honorem, vel potentiam fit*. Et tamen, ut Gregorius dicit in Pastor. (loc. cit.) *Apostolus laudans desiderium*, scilicet boni operis, *in pavorem vertit protinus quod laudavit, cum subiungit: Oportet autem Episcopum irreprehensibilem esse, quasi dicat: Laudo quod quæritis; sed prius discite quid quæratis*.

Ad secundum dicendum, quod non est eadem ratio de statu religionis, & de statu episcopali, propter duo. Primo quidem quia ad statum episcopalem præexigitur vitæ perfectio; ut patet per hoc quod Dominus a Petro quæsivit, si plus eum ceteris diligeret, antequam ei committeret pastorale officium: sed ad statum religionis non præexigitur perfectio, sed est via in perfectionem: unde & Dominus Matth. XIX. non dixit, *Si es perfectus, vade, vende omnia quæ habes*, sed, *Si vis perfectus esse*. Et huius differentiæ ratio est, quia secundum Dionysium (cap. V. eccles. Hierar. cir. med.) perfectio pertinet active ad Episcopum sicut ad perfectorem, ad monachum autem passive sicut ad perfectum. Requiritur autem quod sit perfectus aliquis, ad hoc quod possit alios ad perfectionem adducere: quod non præexigitur ab eo qui debet ad perfectionem adduci. Est autem præsumptuosum quod aliquis perfectum se reputet, non autem quod aliquis ad perfectionem tendat. Secundo quia ille qui statum religionis assumit, se aliis subiicit ad spiritualia capienda; & hoc cuilibet licet. Unde Augustinus XIX. de civitate Dei (cap. XIX. a med.) dicit: *A studio cognoscendæ veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile otium pertinet*. Sed ille qui transit ad statum episcopalem, sublimatur ad hoc quod aliis provideat: & hanc sublimationem nullus debet sibi assumere, secundum illud ad Heb. V. 4. *Neque quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo*: & Chrysostomus (alius Auctor) dicit super Matth. (hom. xxxv. in op. imperf. inter med. & fin.) *Primatum Ecclesiæ concupiscere neque iustum est, neque utile. Quis enim sapiens vult ultro se subiicere servituti, & periculo tali, ut det rationem pro omni Ecclesia? nisi forte qui non timet Dei iudicium, abutens primatu ecclesiastico sæculariter, ut scilicet convertat ipsum in sæcularem*.

Ad tertium dicendum, quod dispensatio spiritualium frumentorum non est fa-

facienda ſecundum arbitrium cuiuslibet, ſed principaliter quidem ſecundum arbitrium, & diſpoſitionem Dei, ſecundario autem ſecundum arbitrium ſuperiorum prælatorum; ex quorum perſona dicitur I. ad Corinth. IV. I. *Sic nos exiſtimet homo ut miniſtros Chriſti, & diſpenſatores myſteriorum Dei*. Et ideo non intelligitur ille abſcondere frumenta ſpiritualia cui non competit ex officio, nec ei a ſuperiore iniungitur, ſi ab aliorum correctione, aut gubernatione deſiſtat; ſed ſolum tunc intelligitur abſcondere, ſi diſpenſationem negligat, cum ei ex officio incumbit; vel ſi officium, cum ei iniungitur, pertinaciter recipere renuat. Unde Auguſtinus dicit XIX. de civitate Dei (cap. xix. cir. fin.) *Otium ſanctum quærit caritas veritatis; negotium iuſtum ſuſcipit neceſſitas caritatis: quam ſarcinam ſi nullus imponit, percipiendæ, atque intuendæ vacandum eſt veritati; ſi autem imponitur, ſuſcipienda eſt propter caritatis neceſſitatem*.

Ad quartum dicendum, quod, ſicut Gregorius dicit in Paſtorali (par. I. cap. VII. a med.) *Iſaias, qui mitti voluit, ante ſe per altaris calculum purgatum vidit, ne non purgatus adire quiſque ſacra miniſteria audeat. Quia ergo valde difficile eſt purgatum ſe quemlibet poſſe cognoſcere, prædicationis officium tutius declinatur*.

ARTICULUS II. 877

Utrum liceat Epiſcopatum iniunctum omnino recuſare.

Quol. V. art. 22.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod liceat Epiſcopatum iniunctum omnino recuſare. Ut enim Gregorius dicit in Paſtor. (par. I. cap. VII. paulo a princ.) *per activam vitam prodeſſe proximis cupiens Iſaias, officium prædicationis appetit; per contemplativam vero Hieremias amori Conditoris ſedulo inhærere deſiderans, ne mitti ad prædicandum debeat, contradicit*. Nullus autem peccat, ſi meliora nolit deſerere, ut minus bonis inhæreat. Cum ergo amor Dei præemineat dilectioni proximi, & vita contemplativa præferatur vitæ activæ, ut ex ſupradictis patet (quæſt. XXV. art. I. & quæſt. XXVI. art. 2. & quæſt. CLXXXII. art. I.) videtur quod non peccat ille qui omnino Epiſcopatum recuſat.

2. Præterea. Sicut Gregorius dicit (in Paſtorali par. I. cap. VII. a med.) *valde difficile eſt ut aliquis ſe purgatum poſſit cognoſcere: nec debet aliquis non purgatus ſacra miniſteria adire*. Si ergo aliquis non ſentiat ſe eſſe purgatum, quantumcumque ſibi epiſcopale iniungatur officium, non debet illud ſuſcipere.

3. Præterea. De B. Marco Hieronymus dicit in prologo ſuper Marcum (verſus fin.) quod *amputaſſe ſibi poſt fidem pollicem dicitur, ut ſacerdotio reprobus haberetur*. Similiter aliqui votum emittunt ut numquam Epiſcopatum accipiant. Sed eiuſdem rationis eſt ponere impedimentum ad aliquid, & omnino recuſare illud. Ergo videtur quod abſque peccato poſſit aliquis omnino Epiſcopatum recuſare.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit ad Eudoxium (ep. XLVIII. al. LXXXI. ante med.) *Si quam operam veſtram mater Eccleſia deſideraverit, nec elatione avida ſuſcipiatis, nec blandiente deſidia reſpuatis*. Poſtea ſubdit: *Neque otium veſtrum neceſſitatibus Eccleſiæ præponatis; cui parturienti ſi nulli boni miniſtrare vellent, quomodo naſceremini non inveniretis*.

Reſpondeo dicendum, quod in aſſumptione Epiſcopatus duo ſunt conſideranda: primo quidem quid deceat hominem appetere ſecundum propriam voluntatem; ſecundo quid hominem deceat facere ad voluntatem alterius. Quantum ergo ad propriam voluntatem, convenit homini principaliter inſiſtere propriæ ſaluti; ſed quod aliorum ſaluti intendat, hoc convenit homini ex diſpoſitione alterius poteſtatem habentis, ut ex ſupra dictis patet (art. præced. ad 3.) Unde ſicut ad inordinationem voluntatis pertinet quod aliquis proprio motu feratur in hoc quod aliorum gubernationi præficiatur; ita etiam ad inordinationem voluntatis pertinet quod aliquis omnino contra ſuperioris iniunctionem, prædictum gubernationis officium finaliter recuſet, propter duo.

Primo quidem quia hoc repugnat caritati proximorum, quorum utilitati ſe aliquis debet exponere pro loco, & tempore. Unde Auguſtinus XIX. de civ. Dei dicit (cap. XIX. cir. fin.) quod *negotium iuſtum ſuſcipit neceſſitas caritatis*. Secundo quia hoc repugnat humilitati; per quam aliquis ſuperiorum mandatis ſe ſubiicit. Unde Gregorius dicit in Paſt. (par. I. cap. VI.) *Tunc ante Dei oculos*

vera

Digitized by Google

vera est humilitas, cum ad respuendum hoc quod utiliter subire praecipitur, pertinax non est.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis simpliciter & absolute loquendo, vita contemplativa potior sit quam activa, & amor Dei quam dilectio proximi; tamen ex alia parte bonum multitudinis praeferendum est bono unius. Unde Augustinus dicit in verbis praemissis: *Neque otium vestrum necessitatibus Ecclesiae praeponatis*: praesertim quia & hoc ipsum ad dilectionem Dei pertinet quod aliquis ovibus Christi curam pastoralem impendat. Unde super illud Ioan ult. *Pasce oves meas*, dicit Augustinus (tract. cxxIII. cir. med.) „ Sit amoris officium pascere „ dominicum gregem, sicut fuit timoris „ indicium negare pastorem. " Similiter etiam praelati non sic transferuntur ad vitam activam ut contemplativam deserant: unde Augustinus dicit XIX. de civ. Dei (cap. xix. in fin.) quod *si imponatur sarcina pastoralis officii, nec sic deserenda est delectatio veritatis*, quae scilicet in contemplatione habetur.

Ad secundum dicendum, quod nullus tenetur obedire praelato ad aliquod illicitum, sicut patet ex his quae supra dicta sunt de obedientia (quaest. civ. art. 5.) Potest ergo contingere quod ille cui iniungitur praelationis officium, in se aliquid sentiat, propter quod non liceat ei praelationem accipere. Hoc autem impedimentum quandoque quidem removeri potest per ipsummet cui pastoralis cura iniungitur; puta si habeat peccandi propositum, quod potest deserere: & propter hoc non excusatur quin finaliter teneatur obedire praelato iniungenti. Quandoque vero impedimentum ex quo fit ei illicitum pastorale officium, non potest ipse removere, sed praelatus qui iniungit; puta si sit irregularis, vel excommunicatus: & tunc debet defectum suum praelato iniungenti ostendere: qui si impedimentum removere voluerit, tenetur humiliter obedire. Unde Exod. IV. 10. cum Moyses dixisset, *Obsecro, Domine, non sum eloquens ab heri, & nudius tertius*, Dominus respondit ad eum: *Ego ero in ore tuo, doceboque te quid loquaris*. Quandoque vero non potest removeri impedimentum nec per iniungentem, nec per eum cui iniungitur; sicut si Archiepiscopus non possit super irregularitate dispensare: unde subditus non tenetur ei obedire ad suscipiendum Episcopatum, vel etiam sacros ordines, si sit irregularis.

Ad tertium dicendum, quod accipere Episcopatum non est de se necessarium ad salutem, sed fit necessarium ex superioris praecepto. His autem quae sic sunt necessaria ad salutem, potest aliquis impedimentum licite apponere, antequam fiat praeceptum: alioquin non liceret alicui transire ad secundas nuptias, ne per hoc impediretur a susceptione Episcopatus, vel sacri ordinis. Non autem hoc liceret in his quae per se sunt de necessitate salutis. Unde B. Marcus non contra praeceptum egit, sibi digitum amputando; quamvis eum credibile sit hoc ex instinctu Spiritus sancti fecisse, sine quo non licet alicui sibi manum iniicere. Qui autem votum emittit de non suscipiendo Episcopatu, si per hoc intendat se obligare ad hoc quod nec per obedientiam superioris praelati accipiat, illicite vovet; si autem intendit ad hoc se obligare ut, quantum est de se, Episcopatum non quaerat, nec suscipiat, nisi imminente necessitate, licitum est votum, quia vovet se facturum id quod hominem facere decet.

ARTICULUS III. 878

Utrum oporteat eum qui ad Episcopatum assumitur, esse ceteris meliorem.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod oporteat eum qui ad Episcopatum assumitur, esse ceteris meliorem. Dominus enim Petrum, cui commissurus erat pastorale officium, examinavit, si se diligeret plus ceteris. Sed ex hoc aliquis melior est quod Deum plus diligit. Ergo videtur quod ad Episcopatum non sit assumendus nisi ille qui est ceteris melior.

2. Praeterea. Symmachus Papa dicit (cap. *Vilissimus* 1. quaest. 1.) *Vilissimus computandus est, nisi scientia, & sanctitate praecellat qui est dignitate praestantior*. Sed ille qui praecellit scientia, & sanctitate, est melior. Ergo non debet aliquis ad Episcopatum assumi, nisi sit ceteris melior.

3. Praeterea. In quolibet genere minora per maiora reguntur, sicut corporalia reguntur per spiritualia, & inferiora corpora per superiora, ut Augustinus dicit in III. de Trinit. (cap. IV.) Sed Episcopus assumitur ad regi-

Digitized by Google

men aliorum. Ergo debet esse ceteris melior.

Sed contra est quod Decretalis dicit (cap. *Cum dilectus* de electione &c.) quod *sufficit eligere bonum, neque oportet eligere meliorem*.

Respondeo dicendum, quod circa assumptionem alicuius ad Episcopatum aliquid considerandum est ex parte eius qui assumitur, & aliquid ex parte eius qui assumit. Ex parte enim eius qui assumit vel eligendo, vel providendo, requiritur quod talem eligat qui fideliter divina mysteria dispenset: quæ quidem dispensari debent ad utilitatem Ecclesiæ, secundum illud I. Corinth. XIV. 12. *Ad ædificationem Ecclesiæ quærite ut abundetis*. Non autem divina ministeria hominibus committuntur propter eorum remunerationem, quam expectare debent in futuro. Et ideo ille qui debet aliquem eligere in Episcopum, vel de eo providere, non tenetur assumere meliorem simpliciter, quod est secundum caritatem, sed meliorem quoad regimen Ecclesiæ, qui scilicet possit Ecclesiam & instruere, & defendere, & pacifice gubernare. Unde contra quosdam Hieronymus dicit (sup. illud cap. I. ad Tit. *Et constituas per civit. &c.*) quod *quidam non quærunt eos in Ecclesia columnas erigere, quos plus cognoscunt Ecclesiæ prodesse; sed quos plus ipsi amant, vel quorum sunt obsequiis deliniti, vel dediti, vel pro quibus maiorum quispiam rogaverit, &, ut deteriora taceam, qui ut clerici fierent, muneribus impetrarunt*.

Hoc autem pertinet ad acceptionem personarum, quæ in talibus est grave peccatum. Unde super illud Iacobi II. *Fratres mei, nolite in personarum acceptione &c.* dicit Glossa Augustini (ord. epist. CLXVII. al. XXIX. ad Hieron. inter med. & fin.) „ Si hanc distantiam sedendi, vel standi ad honores ecclesiasticos referamus, non est putandum, leve esse peccatum in personarum acceptione habere fidem Domini gloriæ. Quis enim ferat, eligi divitem ad sedem honoris Ecclesiæ, contempto paupere instructiore, & sanctiore? "

Ex parte autem eius qui assumitur, non requiritur quod reputet se aliis meliorem: hoc enim esset superbum, & præsumptuosum; sed sufficit quod nihil in se inveniat per quod illicitum ei reddatur assumere prælationis officium. Unde licet Petrus interrogatus esset, an Dominum plus ceteris diligeret, in sua responsione non se prætulit ceteris, sed simpliciter respondit, quod Christum amaret.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus in Petro sciebat ex suo munere esse idoneitatem, etiam quantum ad alia, gubernandi Ecclesiam: & ideo eum de ampliori dilectione examinavit; ad ostendendum quod ubi alias invenitur homo idoneus ad Ecclesiæ regimen, præcipue attendi debet in ipso eminentia divinæ dilectionis.

Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa est intelligenda quantum ad studium illius qui in dignitate constitutus est: debet enim ad hoc intendere, ut talem se exhibeat ut ceteros & scientia, & sanctitate præcellat. Unde Gregorius dicit in Pastorali (par. II. cap. I.) *Tantum debet actionem populi actio transcendere præsulis, quantum distare solet a grege vita pastoris*. Non autem ei imputandum est, si ante prælationem excellentior non fuit, ut ex hoc debeat vilissimus reputari.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur I. ad Corinth. XII. 4. *divisiones gratiarum, & ministrationum, & operationum sunt*. Unde nihil prohibet aliquem esse magis idoneum ad officium regiminis, qui tamen non excellit in gratia sanctitatis. Secus autem est in regimine naturalis ordinis, in quo id quod est superius ordine naturæ, ex hoc ipso habet maiorem idoneitatem ad hoc quod inferiora disponat.

ARTICULUS IV. 879

Utrum Episcopus possit licite curam episcopalem deserere, ut ad religionem se transferat.

Sup. quæst. CLXXXIV. *art. 6. cor. fi. & infra quæst.* CLXXXIX. *art. 7. cor.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Episcopus non possit licite curam episcopalem deserere, ut ad religionem se transferat. Nulli enim licet de statu perfectiori ad minus perfectum statum transire: hoc enim est retro respicere; quod est damnabile, secundum Domini sententiam dicentis Lucæ IX. 62. *Nemo mittens manum ad aratrum, & respiciens retro, aptus est regno Dei*. Sed status episcopalis est perfectior quam status religionis, ut supra habitum est (quæst. CLXXXIV. art. 7.) Ergo sicut non licet

licet de statu religionis redire ad saeculum; ita non licet de statu episcopali ad religionem transire.

2. Praeterea. Ordo gratiae est decentior quam ordo naturae. Sed secundum naturam non movetur idem ad contraria; puta si lapis naturaliter deorsum movetur, non potest naturaliter a deorsum redire in sursum. Sed secundum ordinem gratiae licet transire de statu religionis ad statum episcopalem. Ergo non licet e converso de statu episcopali redire ad statum religionis.

3. Praeterea. Nihil in operibus gratiae debet esse otiosum. Sed ille qui est semel in Episcopum consecratus, perpetuo retinet spiritualem potestatem conferendi ordines, & alia huiusmodi faciendi, quae ad episcopale officium pertinent: quae quidem potestas otiosa remanere videtur in eo qui curam episcopalem dimittit. Ergo videtur quod Episcopus non possit curam episcopalem dimittere, & ad religionem transire.

Sed contra. Nullus cogitur ad id quod est secundum se illicitum. Sed illi qui petunt cessionem a cura episcopali, ad cedendum compelluntur, ut patet extra de renunt. cap. *Quidam*. Ergo videtur quod deserere curam episcopalem non sit illicitum.

Respondeo dicendum, quod perfectio episcopalis status in hoc consistit quod aliquis ex divina dilectione se obligat ad hoc quod saluti proximorum insistat. Et ideo tamdiu obligatur ad hoc quod curam pastoralem retineat, quamdiu potest subditis sibi commissis proficere ad salutem: quam quidem negligere non debet, neque propter divinae contemplationis quietem; cum Apostolus propter necessitatem subditorum etiam a contemplatione futurae vitae se differri patienter toleraret, secundum illud ad Philip. 1. 22. *Ecce quid eligam, ignoro: coarctor autem e duobus; desiderium habens dissolvi, & esse cum Christo multo magis melius; permanere autem in carne necessarium est propter vos; & hoc confidens scio, quia manebo*: neque propter quaecumque adversa vitanda, vel lucra conquirenda: quia, sicut dicitur Ioan x. 11. *bonus pastor ponit animam suam pro ovibus suis*.

Contingit tamen quandoque quod Episcopus impeditur procurare subditorum salutem multipliciter. Quandoque quidem propter defectum proprium, vel conscientiae, sicut si sit homicida, vel simoniacus, vel etiam corporis, puta si sit senex, vel infirmus; vel etiam scientiae, quae sufficiat ad curam regiminis; vel etiam irregularitatis, puta si sit bigamus. Quandoque autem propter defectum subditorum, in quibus non potest proficere. Unde Gregorius dicit in II. Dialog. (cap. III. a med.) *Ibi aequanimiter portandi sunt mali, ubi inveniuntur aliqui, qui adiuventur, boni; ubi autem omnino fructus de bonis deest, fit aliquando de malis labor supervacuus. Unde saepe agitur in animo perfectorum, quod cum laborem suum sine fructu esse considerant, in locum alium ad laborem cum fructu migrant*. Quandoque autem contingit ex parte aliorum; puta cum de praelatione alicuius personae scandalum suscitatur: nam, ut Apostolus dicit I. ad Corinth. VIII. 13. *si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnes in aeternum*: dum tamen scandalum non oriatur ex malitia aliquorum volentium fidem, aut iustitiam Ecclesiae conculcare: propter huiusmodi enim scandalum non est cura pastoralis dimittenda, secundum illud Matth. xv. 14. *Sinite illos*, scilicet qui scandalizabantur de veritate doctrinae Christi: *caeci sunt, & duces caecorum*.

Oportet tamen quod sicut curam regiminis assumit aliquis per providentiam superioris praelati; ita etiam per eius auctoritatem ex causis praedictis deserat susceptam. Unde extra de renunt. (cap. *Nisi cum pridem* in fin.) dicit Innocentius III. *Etsi pennas habeas, quibus satagas in solitudinem avolare, ita tamen adstrictae sunt nexibus praeceptorum, ut liberum non habeas absque nostra permissione volatum*. Soli enim Papae licet dispensare in voto perpetuo, quo quis se ad curam subditorum adstrinxit, Episcopatum suscipiens.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio religiosorum. & Episcoporum secundum diversa attenditur. Nam ad perfectionem religionis pertinet studium quod quis adhibet ad propriam salutem; ad perfectionem autem episcopalis status pertinet adhibere studium ad proximorum salutem. Et ideo quamdiu potest esse aliquis utilis proximorum saluti, retrocederet, si ad statum religionis vellet transire, ut solum suae saluti insisteret, qui se obligavit ad hoc quod non solum suam salutem, sed etiam aliorum procuraret. Unde Innocentius III. dicit in Decretali praedicta (in cor. art.) quod sa-

facilius indulgetur ut monachus ad Præſulatum aſcendat, quam Præſul ad monachatum deſcendat. Sed ſi ſalutem aliorum procurare non poſſit, conveniens eſt ut ſuæ ſaluti intendat.

Ad ſecundum dicendum, quod propter nullum impedimentum debet homo prætermittere ſtudium ſuæ ſalutis, quod pertinet ad religionis ſtatum. Poteſt autem eſſe aliquod impedimentum procurandæ ſalutis alienæ. Et ideo monachus poteſt ad ſtatum Epiſcopatus aſſumi, in quo etiam ſuæ ſalutis curam agere poteſt. Poteſt etiam Epiſcopus, ſi impedimentum alienæ ſalutis procurandæ interveniat, ad religionem tranſire, & impedimento ceſſante, poteſt iterato ad Epiſcopatum aſſumi; puta per correctionem ſubditorum, vel per ſedationem ſcandali, vel per curationem infirmitatis, aut depulſa ignorantia per inſtructionem ſufficientem; vel etiam ſi ſimoniace ſit promotus, eo ignorante, ſi ſe ad regularem vitam Epiſcopatu dimiſſo tranſtulerit, poterit iterato ad alium Epiſcopatum promoveri. Si vero aliquis propter culpam ſit ab Epiſcopatu depoſitus, & in monaſterium detruſus ad pœnitentiam peragendam, non poteſt iterato ad Epiſcopatum revocari. Unde dicitur VII. quæſt. I. (cap. *Hoc nequaquam*:) *Præcipit ſancta Synodus ut quicumque de pontificali dignitate ad monachorum vitam, & pœnitentiæ deſcenderit locum, nequaquam ad Pontificatum reſurgat*.

Ad tertium dicendum, quod etiam in rebus naturalibus propter impedimentum ſuperveniens potentia remanet abſque actu, ſicut propter infirmitatem oculi ceſſat actus viſionis. Et ita etiam non eſt inconveniens, ſi propter impedimentum ſuperveniens poteſtas epiſcopalis remaneat abſque actu.

ARTICULUS V. 880

Utrum liceat Epiſcopo propter aliquam perſecutionem corporalem deſerere gregem ſibi commiſſum.

Opuſc. XVIII. *cap.* XIX. *&* XX. *& Io.* X. *& I. Cor.* I. *fin. & II. Cor.* II. *fin.*

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod non liceat Epiſcopo propter aliquam perſecutionem temporalem corporaliter deſerere gregem ſibi commiſſum. Dicit enim Dominus Ioan X. 12. quod ille eſt mercenarius, & non vere paſtor, qui *videt lupum venientem, & dimittit oves, & fugit*: dicit autem Gregorius in hom. (XIV. in Evang. aliquant. a princ.) quod *lupus ſuper oves venit, cum quilibet iniuſtus, & raptor fideles quoſque, atque humiles opprimit*. Si ergo propter perſecutionem alicuius tyranni Epiſcopus gregem ſibi commiſſum corporaliter deſerat, videtur quod ſit mercenarius, & non paſtor.

2. Præterea. Proverb. VI. I. dicitur: *Fili, ſi ſponderis pro amico tuo, defixiſti apud extraneum manum tuam*: & poſtea ſubdit: *Diſcurre, feſtina, ſuſcita amicum tuum*: quod exponens Gregorius in Paſtor. (par. III. cap. I. admonit. 5. inter princ. & med.) dicit: „ Spondere pro „ amico, eſt animam alienam in peri„ culo ſuæ converſationis accipere. Quiſ„ quis autem ad vivendum aliis in ex„ emplum proponitur, non ſolum ut „ ipſe vigilet, ſed etiam ut amicum ſu„ ſcitet, admonetur." Sed hoc non poteſt facere, ſi corporaliter deſerat gregem. Ergo videtur quod Epiſcopus non debeat cauſa perſecutionis corporaliter ſuum gregem deſerere.

3. Præterea. Ad perfectionem epiſcopalis ſtatus pertinet quod proximis curam impendat. Sed non licet ei qui eſt ſtatum perfectionis profeſſus, ut omnino deſerat ea quæ ſunt perfectionis. Ergo videtur quod non liceat Epiſcopo ſe corporaliter ſubtrahere ab executione ſui officii, niſi forte ut operibus perfectionis in monaſterio vacet.

Sed contra eſt quod Apoſtolis, quorum ſucceſſores ſunt Epiſcopi, mandavit Dominus Matth. X. 23. *Si vos perſecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam*.

Reſpondeo dicendum, quod in qualibet obligatione præcipue attendi debet obligationis finis. Obligant autem ſe Epiſcopi ad exequendum paſtorale officium propter ſubditorum ſalutem. Et ideo ubi ſubditorum ſalus exigit perſonæ paſtoris præſentiam, non debet paſtor perſonaliter ſuum gregem deſerere neque propter aliquod commodum temporale, neque etiam propter aliquod perſonale periculum imminens, cum bonus paſtor animam ſuam ponere teneatur pro ovibus ſuis.

Si vero ſubditorum ſaluti poſſit ſufficienter in abſentia paſtoris per alium provideri, tunc licet paſtori vel propter aliquod commodum Eccleſiæ, vel pro-

pter

pter personæ periculum corporaliter gregem deserere. Unde Augustinus dicit in epist. ad Honoratum (CCXXVIII. al. clxxx. aliquant. a princ.) *Fugiant de civitate in civitatem servi Christi, quando eorum quisquam specialiter a persecutoribus quæritur; ut ab aliis, qui non ita quæruntur, non deseratur Ecclesia. Cum autem omnium est commune periculum, hi qui aliis indigent, non deserantur ab his quibus indigent*. Si enim *perniciosum est proretam in tranquillitate navem deserere, quanto magis in fluctibus?* ut dicit Nicolaus Papa I. & habetur VII. quæst. 1. (cap. *Sciscitaris*.)

Ad primum ergo dicendum, quod ille tamquam mercenarius fugit qui commodum corporale, vel etiam salutem corporalem spirituali saluti proximorum præponit. Unde Gregorius dicit in hom. (cit. in arg.) *Stare in periculo ovium non potest qui in eo quod ovibus præest, non oves diligit, sed lucrum terrenum quærit: & ideo opponere se contra periculum trepidat, ne hoc quod diligit, amittat*. Ille autem qui ad evitandum periculum recedit absque detrimento gregis, non tamquam mercenarius fugit.

Ad secundum dicendum, quod ille qui spondet pro aliquo, si per se implere non possit, sufficit ut per alium impleat. Unde prælatus, si habet impedimentum, propter quod non possit personaliter curæ subditorum intendere, suæ sponsioni satisfacit, si per alium provideat.

Ad tertium dicendum, quod ille qui ad Episcopatum assumitur, assumit statum perfectionis secundum aliquod perfectionis genus; a quo si impediatur, ad aliud genus perfectionis non tenetur, ut scilicet necesse sit eum ad statum religionis transire. Imminet tamen sibi necessitas ut animum retineat intendendi proximorum saluti, si opportunitas adsit, & necessitas requirat.

ARTICULUS VI. 881

Utrum liceat Episcopo aliquid proprium habere.

Inf. quæst. clxxxvi. *art.* 3. *ad* 5 *& opusc.* XVIII. *cap.* XVII. *&* XVIII.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod Episcopo non liceat aliquid proprium possidere. Dominus enim dicit Matth. XIX. 21. *Si vis perfectus esse, vade, & vende omnia quæ habes, & da pauperibus, & veni, & sequere me*: ex quo videtur quod voluntaria paupertas ad perfectionem requiratur. Sed Episcopi assumuntur ad statum perfectionis. Ergo videtur quod non liceat eis proprium possidere.

2. Præterea. Episcopi in Ecclesia tenent locum Apostolorum, ut dicit Glossa (ord. Bedæ sup. illud, *Designavit &c.*) Lucæ x. Sed Apostolis Dominus præcepit ut nihil proprium possiderent, secundum illud Matth. x. 9. *Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris*: unde & Petrus pro se, & pro aliis Apostolis dicit: *Ecce nos reliquimus omnia, & secuti sumus te*: Matth. XIX. 27. Ergo videtur quod Episcopi teneantur ad huiusmodi mandati observantiam, ut nihil proprium possideant.

3. Præterea. Hieronymus dicit ad Nepotianum (epist. II. inter princ. & med.) *Cleros græce, latine sors appellatur: propter quod clerici dicuntur, quia de sorte Domini sunt, vel quia ipse Dominus sors, idest pars, clericorum est. Qui autem Dominum possidet, nihil extra Deum habere potest. Si autem aurum, si argentum, si possessiones, si variam supellectilem habet, cum istis partibus non dignatur Dominus fieri pars eius*. Ergo videtur quod non solum Episcopi, sed etiam clerici debeant proprio carere.

Sed contra est quod dicitur XII. quæst. 1. (cap. XIX.) *Episcopi de rebus propriis, vel acquisitis, vel quicquid de proprio habent, heredibus suis, si voluerint, derelinquant*.

Respondeo dicendum, quod ad ea quæ sunt supererogationis, nullus tenetur, nisi se specialiter ad illud voto astringat. Unde Augustinus dicit in epist. ad Paulinam, & Armentarium (epist. CCXXVII. al. XLV. non remote a fi.) *Quia iam vovisti, iam te obstrinxisti; aliud tibi facere non licet. Priusquam esses voti reus, liberum fuit quo esses inferior*. Manifestum est autem quod vivere absque proprio, supererogationis est: non enim cadit sub præcepto, sed sub consilio. Unde Matth. XIX. 17. cum dixisset Dominus adolescenti, *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*, postea superaddendo subdit: *Si vis perfectus esse, vade, & vende omnia quæ habes, & da pauperibus*. Non autem Episcopi in sua ordinatione ad hoc se obligant ut absque proprio vivant: neque etiam vivere absque proprio ex necessitate.

Digitized by Google

requiritur ad pastorale officium, ad quod se obligant. Et ideo non tenentur Episcopi ad hoc quod sine proprio vivant.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra habitum est (quaest. clxxxiv. art. 3.) perfectio christianae vitae non consistit essentialiter in voluntaria paupertate; sed voluntaria paupertas instrumentaliter operatur ad perfectionem vitae. Unde non oportet quod ubi maior paupertas est, ibi sit maior perfectio; quinimmo potest esse summa perfectio cum magna opulentia: nam Abraham, cui dictum est Gen. xvii. 1. *Ambula coram me, & esto perfectus*, legitur fuisse dives.

Ad secundum dicendum, quod verba illa Domini possunt tripliciter intelligi. Uno modo mystice, ut non possideamus neque aurum, neque argentum; idest ut praedicatores non innitantur principaliter sapientiae, & eloquentiae temporali, ut Hieronymus exponit (sup. illud Matth. x. *Neque duas tunicas*.) Alio modo, sicut Augustinus exponit in Lib. II. de consensu Evang. (cap. xxx. a med.) ut intelligatur, hoc Dominum non praecipiendo, sed magis permittendo dixisse. Permisit enim eis ut absque auro, & argento, & aliis sumptibus ad praedicandum irent, accepturi sumptus vitae ab his quibus praedicabant: unde subdit: *Dignus est enim operarius cibo suo*: ita tamen quod si aliquis propriis sumptibus uteretur in praedicatione Evangelii, ad supererogationem pertineret; sicut Paulus de seipso dicit I. ad Cor. ix. Tertio modo, secundum quod Chrysostomus exponit (hom. 11. in illud Rom. xvi. *Salutate Priscillam* aliquant. a princ.) ut intelligatur illa Dominum praecepisse discipulis quantum ad illam missionem qua mittebantur ad praedicandum Iudaeis; ut per hoc excitarentur ad confidendum de virtute ipsius, qui eis absque sumptibus provideret. Ex quo tamen non obligabantur ipsi, vel successores eorum, ut absque propriis sumptibus Evangelium praedicarent. Nam & de Paulo legitur II. ad Corinth. xii. quod ab aliis Ecclesiis stipendium accipiebat ad praedicandum Corinthiis: & sic patet quod aliquid possidebat ab aliis sibi missum. Stultum autem videtur dicere, quod tot sancti Pontifices, sicut Athanasius, Ambrosius, & Augustinus, illa praecepta transgressi fuissent, si ad ea servanda se crederent obligari.

Ad tertium dicendum, quod omnis pars est minor toto. Ille ergo cum Deo alias partes habet cuius studium diminuitur circa ea quae sunt Dei, dum intendit his quae sunt mundi. Sic autem non debent nec Episcopi, nec clerici proprium possidere, ut dum curant propria, defectum faciant in his quae pertinent ad cultum divinum.

ARTICULUS VII. 882

Utrum Episcopi mortaliter peccent, si bona ecclesiastica quae procurant, pauperibus non largiantur.

Quol. vi. *art.* 12.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod Episcopi mortaliter peccent, si bona ecclesiastica quae procurant, pauperibus non largiantur. Dicit enim Ambrosius exponens illud Luc. xii. *Hominis cuiusdam divitis uberes fructus ager attulit* (serm. lxiv. de temp. versus fi.) „ Nemo proprium dicat quod e communi, plus quam sufficiat, sumptum, „ & violenter obtentum est: " & postea subdit: „ Neque minus est criminis „ habenti tollere, quam cum possis, & „ abundes, denegare indigentibus. " Sed violenter tollere alienum, est peccatum mortale. Ergo Episcopi mortaliter peccant, si ea quae eis supersunt, pauperibus non largiantur.

2. Praeterea. Super illud Isa. iii. *Rapina pauperum in domo vestra*, dicit Glossa Hieronymi (ordin.) quod „ bona ec„ clesiastica sunt pauperum. " Sed quicumque id quod est alterius, sibi reservat, aut aliis dat, peccat mortaliter, & tenetur ad restitutionem. Ergo si Episcopi bona ecclesiastica quae eis superfluunt, sibi retineant, vel consanguineis, vel amicis largiantur, videtur quod teneantur ad restitutionem.

3. Praeterea. Multo magis aliquis potest de rebus Ecclesiae ea quae sibi sunt necessaria, accipere, quam superflua congregare. Sed Hieronymus dicit in epist. ad Damasum Papam (quid simile hab. in Regula Monach. Hieron. adscripta cap. *de Paupert.* a med. Vid. cap. *Clericos* 1. quaest. 11.) *Clericos illos convenit stipendiis Ecclesiae sustentari, quibus parentum, & propinquorum bona nulla suffragantur. Qui autem bonis parentum, & opibus propriis sustentari possunt, si quod pauperum est, accipiunt, sacrilegium committunt, & incurrunt*. Unde & Apostolus dicit I. ad Tim.

Tim. v. 16. *Si quis fidelis habet viduas, subministret illis, & non gravetur Ecclesia; ut his quae vere viduae sunt, sufficiat*. Ergo multo magis Episcopi mortaliter peccant, si ea quæ eis superfluunt de bonis ecclesiasticis, pauperibus non largiantur.

Sed contra est quod plures Episcopi ea quæ supersunt, non largiuntur pauperibus, sed expendere videntur laudabiliter ad reditus Ecclesiæ ampliandos.

Respondeo dicendum, quod aliter est dicendum de propriis bonis, quæ Episcopi possidere possunt, & de bonis ecclesiasticis. Nam propriorum bonorum verum dominium habent: unde ex ipsa rerum conditione non obligantur ut ea aliis conferant; sed possunt ea vel sibi retinere, vel etiam aliis pro libito elargiri. Possunt tamen in eorum dispensatione peccare propter inordinationem affectus; per quam contingit vel quod sibi plura (*a*) conferant quam oporteat, vel aliis etiam non subveniant, secundum quod requirit debitum caritatis; non tamen tenentur ad restitutionem, quia hujusmodi res sunt eorum dominio deputatæ.

Sed ecclesiasticorum bonorum sunt dispensatores, vel procuratores. Dicit enim Augustinus ad Bonifacium (epist. clxxxv. al. l. inter med. & fin.) *Si privatim possidemus quae nobis sufficiant, non illa nostra sunt, sed pauperum, quorum procurationem quodammodo gerimus, non proprietatem nobis usurpatione damnabili vendicamus*. Ad dispensationem autem requiritur bona fides, secundum illud I. ad Cor. iv. 2. *Hic iam quaeritur inter dispensatores ut fidelis quis inveniatur*. Sunt autem bona ecclesiastica non solum in usus pauperum, sed etiam ad cultum divinum, & necessitates ministrorum expendenda. Unde dicitur xii. quæst. ii. (cap. xxviii.) *De reditibus Ecclesiae, vel oblatione fidelium, sola Episcopo ex his una portio remittatur; duae ecclesiasticis fabricis, & erogationi pauperum profuturae, a presbytero sub periculo sui ordinis ministrentur; ultima clericis pro singulorum meritis dividatur*. Si ergo distincta sint bona quæ debent in usum Episcopi cedere, ab his quæ sunt pauperibus, & ministris, & cultui Ecclesiæ eroganda, & aliquid sibi retinuerit Episcopus de his quæ sunt pauperibus eroganda, vel etiam in usum ministrorum, aut in cultum divinum expendenda, non est dubium quin contra fidem dispensatio nis agat, & mortaliter peccet, & ad restitutionem teneatur.

De his autem quæ sunt specialiter suo usui deputata, videtur esse eadem ratio, quæ est de propriis bonis, ut scilicet propter immoderatum affectum, & usum peccet quidem, si immoderate sibi retineat, & aliis non subveniat, sicut requirit debitum caritatis. (*a*)

Si vero non sunt prædicta bona distincta, eorum distributio fidei eius committitur: & si quidem in modico deficiat, vel superabundet, potest hoc fieri absque bonæ fidei detrimento, quia non potest homo in talibus punctualiter accipere illud quod fieri oportet; si vero sit multus excessus, non potest latere: unde videtur bonæ fidei repugnare: & ideo non est absque peccato mortali. Dicitur enim Matth. xxiv. 48. quod *si dixerit malus servus in corde suo, Moram facit dominus meus venire*, quod pertinet ad divini iudicii contemptum, *& coeperit percutere conservos suos*, quod pertinet ad superbiam, *manducet autem, & bibat cum ebriosis*, quod pertinet ad luxuriam; *veniet dominus servi illius in die qua non sperat, & dividet eum*, scilicet a societate bonorum, *& partem eius ponet cum hypocritis*, scilicet in inferno.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Ambrosii non solum est referendum ad dispensationem rerum ecclesiasticarum, sed quorumcumque bonorum, ex quibus tenetur aliquis debito caritatis providere necessitatem patientibus. Non autem potest determinari, quando sit ista necessitas, quæ ad peccatum mortale obliget, sicut nec cetera particularia quæ in humanis actibus considerantur: horum enim determinatio relinquitur humanæ prudentiæ.

Ad secundum dicendum, quod bona Ecclesiarum non sunt solum expendenda in usus, pauperum, sed etiam in alios usus, ut dictum est (in cor. art.) Et ideo si de eo quod usui Episcopi, vel alicuius clerici est deputatum, velit aliquis sibi subtrahere, & consanguineis, vel aliis dare, non peccat, dummodo illud faciat moderate, idest ut non indigeant, non autem ut ditiores inde fiant. Unde Ambrosius dicit in Lib. I. de offic. (cap. xxx. cir. med. & hab. cap.

Est

(a) *Al.* congerant, *item* conveniant. (b) *In mss. & edit. passim. Theologi deesse putant* non tamen ad restitutionem tenetur.

Est probanda, dist. lxxxvi.) *Haec est approbanda liberalitas ut proximos seminis tui non despicias, si egere cognoscas; non tamen ut illos ditiores fieri velis ex eo quod tu potes conferre inopibus*.

Ad tertium dicendum, quod non omnia bona Ecclesiarum sunt pauperibus largienda; nisi forte in articulo necessitatis, in quo pro redemptione captivorum, & aliis necessitatibus pauperum, etiam vasa cultui divino dicata distrahuntur, ut Ambrosius dicit (Lib. II. de offi. cap. xxviii. a princ. & hab. cap. *Aurum*, xii. quaest. ii.) Et in tali necessitate peccaret clericus, si vellet de rebus Ecclesiae vivere; dummodo haberet patrimonialia bona, de quibus vivere posset.

Ad quartum dicendum, quod bona Ecclesiarum usibus pauperum deservire debent. Et ideo si quis, necessitate non imminente providendi pauperibus, de his quae superfluunt ex proventibus Ecclesiae, possessiones emat, vel in thesauro reponat in futurum utilitati Ecclesiae, & necessitatibus pauperum, laudabiliter facit. Si vero necessitas immineat pauperibus erogandi, superflua cura est, & inordinata, ut aliquis in futurum conservet: quod Dominus prohibet Matth. vi. 34. dicens: *Nolite solliciti esse in crastinum*.

ARTICULUS VIII. 883

Utrum religiosi qui promoventur in Episcopos, teneantur ad observantias regulares.

Sup. quaest. lxxxviii. *art.* ii. *ad* 4. & *IV. dist.* xxxviii. *quaest.* i. *art.* 4. *quaest.* i. *ad* 5.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod religiosi qui promoventur in Episcopos, non teneantur ad observantias regulares. Dicitur enim xviii. quaest. i. (cap. *Statutum*) quod *monachum canonica electio a iugo regulae monasticae professionis absolvit; & sacra ordinatio de monacho Episcoporum facit*. Sed observantiae regulares pertinent ad iugum regulae. Ergo religiosi qui in Episcopos assumuntur, non tenentur ad observantias regulares.

2. Praeterea. Ille qui ab inferiori ad superiorem gradum ascendit, non videtur teneri ad ea quae sunt inferioris gradus: sicut supra dictum est (quaest. lxxxviii. art. 12. ad 1.) quod religiosus non tenetur ad observanda vota quae in saeculo fecit. Sed religiosus qui assumitur ad Episcopatum, ascendit ad aliquid maius, ut supra habitum est (quaest. clxxxiv. art. 7.) Ergo videtur quod non obligetur Episcopus ad ea quae tenebatur observare in statu religionis.

3. Praeterea. Maxime religiosi obligari videntur ad obedientiam, & ad hoc quod absque proprio vivant. Sed Religiosi qui assumuntur ad Episcopatum, non tenentur obedire praelatis suarum religionum, quia sunt eis superiores: nec etiam videntur teneri ad paupertatem, quia, sicut in decreto supra inducto (in arg. 1.) dicitur, *quem sacra ordinatio de monacho Episcopum facit, velut legitimus heres, paternam sibi hereditatem iure vendicandi potestatem habet*. Interdum etiam conceditur eis testamenta conficere. Ergo multo minus tenentur ad alias observantias regulares.

Sed contra est quod dicitur in Decr. xvi. quaest. i. (cap. iii.) *De monachis qui diu morantes in monasteriis*, (a) *postea ad clericatus ordinem pervenerint, statuimus, non debere eos a priori proposito discedere*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. praec. art. 7.) status religionis ad perfectionem pertinet, quasi quaedam via in perfectionem tendendi; status autem episcopalis ad perfectionem pertinet, tamquam quoddam perfectionis magisterium. Unde status religionis comparatur ad statum episcopalem, sicut disciplina ad magisterium, & dispositio ad perfectionem. Dispositio autem non tollitur, perfectione adveniente; nisi forte quantum ad id in quo perfectioni repugnat; quantum autem ad id quod perfectioni congruit, magis confirmatur; sicut discipulo, cum ad magisterium pervenerit, non congruit quod sit auditor; congruit tamen ipsi quod legat, & meditetur etiam magis quam ante. Sic ergo dicendum est, quod si qua sunt in regularibus observantiis quae non impediant pontificale officium, sed magis valeant ad perfectionis custodiam, sicut est continentia, paupertas, & alia huiusmodi, ad haec remanet religiosus etiam factus Episcopus obligatus, & per consequens ad portandum habitum suae religionis, qui est huius obligationis signum.

Si

(a) Al. si postea.

Digitized by Google

Si qua vero sunt in observantiis regularibus quæ officio pontificali repugnant, sicut est solitudo, silentium, & aliquæ abstinentiæ, vel vigiliæ graves, ex quibus impotens corpore redderetur ad exequendum pontificale officium, ad huiusmodi observanda non tenetur.

In aliis autem potest dispensatione uti, secundum quod requirit necessitas personæ, vel officii, & conditio hominum cum quibus vivit, per modum quo etiam prælati religionum in talibus secum dispensant.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui fit de monacho Episcopus, absolvitur a iugo monasticæ professionis non quantum ad omnia, sed quantum ad illa quæ officio pontificali repugnant, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod vota sæcularis vitæ se habent ad vota religionis, sicut particulare ad universale, ut supra habitum est (quæst. lxxxviii. art. 12. ad 1.) Sed vota religionis se habent ad pontificalem dignitatem sicut dispositio ad perfectionem. Particulare autem superfluit, habito universali; sed dispositio adhuc necessaria est, perfectione obtenta.

Ad tertium dicendum, quod hoc est per accidens quod Episcopi religiosi obedire prælatis suarum religionum non tenentur, quia scilicet subditi esse desierunt, sicut & ipsi prælati religionum; manet tamen adhuc obligatio voti virtualiter; ita scilicet quod si eis legitime aliquis præficeretur, obedire tenerentur, inquantum tenentur obedire statutis regulæ per modum prædictum, & suis superioribus, si quos habent. Proprium autem nullo modo habere possunt. Non enim paternam hereditatem vendicant quasi propriam, sed quasi Ecclesiæ debitam: unde ibidem subditur, quod *postquam Episcopus ordinatur ad altare, ad quod sanctificatur, & intitulatur, secundum sacros canones, quod acquirere poterit restituat*. Testamentum autem nullo modo facere potest: quia sola ei dispensatio committitur rerum ecclesiasticarum, quæ morte finitur, ex qua incipit testamentum valere, ut Apostolus dicit ad Hebr. ix. Si tamen ex concessione Papæ testamentum faciat, non intelligitur ex proprio facere testamentum; sed apostolica auctoritate intelligitur esse ampliata potestas suæ dispensationis, ut eius dispensatio possit valere post mortem.

QUAESTIO CLXXXVI.

De his in quibus religionis status præcipue consistit,

in decem articulos divisa.

DEinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum religionis. Circa quod occurrit quadruplex consideratio. Quarum prima est de his in quibus principaliter consistit religionis status. Secunda de his quæ religiosis licite convenire possunt. Tertia de distinctione religionum. Quarta de religionis ingressu.

Circa primum quæruntur decem.

Primo, utrum religiosorum status sit perfectus.

Secundo, utrum religiosi teneantur ad omnia consilia.

Tertio, utrum paupertas voluntaria requiratur ad religionem.

Quarto, utrum requiratur continentia.

Quinto, utrum requiratur obedientia.

Sexto, utrum requiratur quod hæc cadunt sub voto.

Septimo de sufficientia horum votorum.

Octavo de comparatione eorum ad invicem.

Nono, utrum religiosus semper mortaliter peccet, quando transgreditur statutum suæ regulæ.

Decimo, utrum, ceteris paribus, in eodem genere peccati plus peccet religiosus quam sæcularis.

ARTICULUS I. 884

Utrum religio importet statum perfectionis.

Quol. v. *art.* 21. *cor.* & *opusc.* xviii. *cap.* xvi.

AD primum sic proceditur. Videtur quod religio non importet statum perfectionis. Illud enim quod est de necessitate salutis, non videtur ad statum perfectionis pertinere. Sed religio est de necessitate salutis: quia *per eam uni omnipotenti Deo religamur*, sicut Augustinus dicit in Lib. de vera relig. (cap. ult. vers. fin.) vel religio dicitur ex eo quod *Deum relegimus, quem amiseramus ne-*

negligentes, ut Augustinus dicit in X. de civit. Dei (cap. IV. ante med.) Ergo videtur quod religio non nominet perfectionis statum.

2. Præterea. *Religio* secundum Tullium (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) est *quæ naturæ divinæ cultum, & cæremoniam affert*. Sed afferre Deo cultum, & cæremoniam magis videtur pertinere ad ministeria sacrorum ordinum quam ad diversitatem statuum, ut ex supra dictis patet (implic. quæst. lxxxxi. art. 2. ad 3. & art. 4.) Ergo videtur quod religio non nominet perfectionis statum.

3. Præterea. Status perfectionis distinguitur contra statum incipientium, & proficientium. Sed etiam in religione sunt aliqui incipientes, & aliqui proficientes. Ergo religio non nominat perfectionis statum.

4. Præterea. Religio videtur esse pœnitentiæ locus: dicitur enim in Decretis VII. quæst. I. (cap. *Hoc nequaquam*:) *Præcipit sancta Synodus ut quicumque de pontificali dignitate ad monachorum vitam, & pœnitentiæ descenderit locum, numquam ad Pontificatum resurgat*. Sed locus pœnitentiæ opponitur statui perfectionis: unde Dionysius in VI. cap. eccles. Hierarch. (parum a princ.) ponit pœnitentes in infimo loco, scilicet inter purgandos. Ergo videtur quod religio non sit status perfectionis.

Sed contra est quod in collationibus Patrum (collat. I. cap. VII. a med.) dicit Abbas Moyses de religiosis loquens: *Ieiuniorum inediam, vigilias, labores corporis, nuditatem, lectionem ceterasque virtutes debere nos suscipere noverimus, ut ad perfectionem caritatis istis gradibus possimus ascendere*. Sed ea quæ ad humanos actus pertinent, ab intentione finis speciem, & nomen recipiunt. Ergo religiosi pertinent ad statum perfectionis. Dionysius etiam VI. cap. eccles. Hierar. (loc. cit.) dicit, *eos qui nominantur Dei famuli, ex Dei puro servitio, & famulatu, uniri ad amabilem perfectionem*.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (quæst. cxlI. art. 2.) id quod communiter multis convenit, antonomastice attribuitur ei cui per excellentiam convenit; sicut nomen fortitudinis vendicat sibi illa virtus quæ circa difficillima firmitatem animi servat; & temperantiæ nomen vendicat sibi illa virtus quæ temperat maximas delectationes. Religio autem, ut supra habitum est (quæst. lxxxI. art. 2.) est quædam virtus, per quam aliquis ad Dei servitium, & cultum aliquid exhibet. Et ideo antonomastice religiosi dicuntur illi qui se totaliter mancipant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerentes. Unde Gregorius dicit super Ezech. (hom. xx. inter med. & fin.) *Sunt quidam qui nihil sibimetipsis reservant; sed sensum, linguam, vitam, atque substantiam, quam perceperunt, omnipotenti Deo immolant*.

In hoc autem perfectio hominis consistit quod totaliter Deo inhæreat, sicut ex supra dictis patet (quæst. clxxxIV. art. 2.) & secundum hoc religio perfectionis statum nominat.

Ad primum ergo dicendum, quod exhibere aliqua ad cultum Dei est de necessitate salutis; sed quod aliquis se totaliter, & sua divino cultui deputet, ad perfectionem pertinet.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxxI. art. I. ad I. & art. 4. ad I. & 2.) cum de virtute religionis ageretur, non solum ad religionem pertinent oblationes sacrificiorum, & alia huiusmodi, quæ sunt religioni propria; sed etiam actus omnium virtutum, secundum quod referuntur ad Dei servitium, & honorem, efficiuntur actus religionis. Et secundum hoc si aliquis totam vitam suam divino servitio deputet, tota vita sua ad religionem pertinebit: & secundum hoc ex vita religiosa, quam ducunt, religiosi dicuntur qui sunt in statu perfectionis.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. clxxxIV. art. 5. & 6.) religio nominat statum perfectionis ex intentione finis. Unde non oportet quod quicumque est in religione, iam sit perfectus, sed quod ad perfectionem tendat. Unde super illud Matth. XIX. *Si vis perfectus esse &c.* dicit Origenes (tract. VIII. in Matth. aliquant. a med.) quod *ille qui mutavit pro divitiis paupertatem, ut fiat perfectus, non in ipso tempore quo tradiderit bona sua pauperibus, fiet omnino perfectus, sed ex illa die incipiet speculatio Dei adducere eum ad omnes virtutes*. Et hoc modo in religione non omnes sunt perfecti, sed quidam incipientes, quidam proficientes.

Ad quartum dicendum, quod religionis status principaliter est institutus ad perfectionem adipiscendam per quædam exercitia, quibus tolluntur impedimenta per-

Digitized by Google

perfectæ caritatis. Sublatis autem impedimentis perfectæ caritatis, multo magis excidun tur occasiones peccati, per quod totaliter tollitur caritas. Unde cum ad pœnitentem pertineat causas peccatorum excidere, ex consequenti status religionis est convenientissimus pœnitentiæ locus. Unde in Decr. XXXIII. quæst. II cap. *Admonere*, consulitur cuidam qui uxorem occiderat, ut potius monasterium ingrediatur, quod dicitur esse melius, & levius, quam quod pœnitentiam publicam agat, remanendo in sæculo.

ARTICULUS II. 885

Utrum quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia.

IV. dist. I. quæst. II. art. 6. quæst. 2. ad 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia. Quicumque enim profitetur statum aliquem, tenetur ad ea quæ illi statui conveniunt. Sed quilibet religiosus profitetur statum perfectionis. Ergo quilibet religiosus tenetur ad omnia consilia quæ ad perfectionis statum pertinent.

2. Præterea. Gregorius dicit super Ezech. (hom. XX. inter med. & fin.) quod *ille qui præsens sæculum deserit, & agit omnia bona quæ valet, quasi iam Aegypto derelicta, sacrificium præbet in eremo*. Sed deserere sæculum, specialiter pertinet ad religiosos. Ergo etiam eorum est agere omnia bona quæ valent; & ita videtur quod quilibet eorum teneatur ad omnia consilia implenda.

3. Præterea. Si non requiritur ad statum perfectionis quod aliquis omnia consilia impleat, sufficiens esse videtur, si quædam consilia impleat. Sed hoc falsum est: quia multi in sæculari vita existentes aliqua consilia implenr, ut patet de his qui continentiam servant. Ergo videtur quod quilibet religiosus, qui est in statu perfectionis, teneatur ad omnia quæ sunt perfectionis. Huiusmodi autem sunt omnia consilia.

Sed contra. Ad ea quæ sunt supererogationis, non tenetur aliquis nisi ex propria obligatione. Sed non quilibet religiosus obligat se ad omnia, sed ad aliqua determinata, quidam ad hæc, quidam ad illa. Non ergo omnes tenentur ad omnia.

Respondeo dicendum, quod ad perfectionem aliquid pertinet tripliciter. Uno modo essentialiter: & sic, sicut supra dictum est (quæst. CLXXXIV. art. 3.) ad perfectionem pertinet perfecta observantia præceptorum caritatis. Alio modo ad perfectionem pertinet aliquid consequenter, sicut illa quæ consequuntur ex perfectione caritatis; puta quod aliquis maledicenti benedicat, & alia huiusmodi impleat: quæ etsi secundum præparationem animi sint in præcepto, ut scilicet impleantur, quando necessitas requirit; tamen ex superabundantia caritatis procedit quod etiam præter necessitatem quandoque talia impleantur. Tertio modo pertinet aliquid ad perfectionem instrumentaliter, & dispositive, sicut paupertas, continentia, abstinentia, & alia huiusmodi.

Dictum est autem (art. præc.) quod ipsa perfectio caritatis est finis status religionis. Status autem religionis est quædam disciplina, vel exercitium ad perfectionem perveniendi; ad quam quidem aliqui pervenire nituntur exercitiis diversis; sicut etiam medicus ad sanandum uti potest diversis medicamentis. Manifestum est autem quod illi qui operatur ad finem, non ex necessitate convenit quod iam assecutus sit finem, sed requiritur quod per aliquam viam tendat ad finem. Et ideo ille qui statum religionis assumit, non tenetur habere perfectam caritatem; sed tenetur ad hoc tendere, & operam dare ut habeat caritatem perfectam.

Et eadem ratione non tenetur ad hoc quod illa impleat quæ ad perfectionem caritatis consequuntur; tenetur autem ut ad ea implenda intendat: contra quod facit contemnens: unde non peccat, si ea prætermittat, sed si ea contemnat.

Similiter etiam non tenetur ad omnia exercitia quibus ad perfectionem pervenitur, sed ad illa quæ determinate sunt ei taxata secundum regulam quam professus est.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui transit ad religionem, non profitetur se esse perfectum, sed profitetur se adhibere studium ad perfectionem consequendam; sicut etiam ille qui intrat scholas, non profitetur se scientem, sed profitetur se studentem ad scientiam acquirendam. Unde, sicut Augustinus dicit in VIII. de civit. Dei (cap. II. a princ.) *Pythagoras noluit se sapientem profiteri, sed sa-*

Digitized by Google

sapientiæ amatorem. Et ideo religiosus non est transgressor professionis, si non sit perfectus, sed solum si contemnat ad perfectionem tendere.

Ad secundum dicendum, quod sicut diligere Deum ex toto corde tenentur omnes; est tamen aliqua totalitas perfectionis, quæ sine peccato prætermitti non potest, aliqua autem quæ sine peccato prætermittitur, dum tamen desit contemptus, ut supra dictum est (quæst. clxxxiv. art. 2. ad 3.) ita etiam omnes tam religiosi, quam sæculares tenentus aliqualiter facere quicquid boni possunt: omnibus enim communiter dicitur Eccle. ix. 10. *Quodcumque facere potest manus tua, instanter operare*. Est tamen aliquis modus hoc præceptum implendi, quo peccatum vitatur, scilicet si homo faciat quod potest, secundum quod requirit conditio sui status; dummodo contemptus non adsit agendi meliora, per quem animus firmatur contra spiritualem profectum.

Ad tertium dicendum, quod quædam consilia sunt quæ si prætermitterentur, tota vita hominis implicaretur negotiis sæcularibus; puta si quis haberet proprium, vel matrimonio uteretur, aut aliquid huiusmodi faceret, quod pertinet ad essentialia vota religionis: & ideo ad omnia talia consilia observanda religiosi tenentur. Sunt autem quædam consilia de quibusdam melioribus particularibus actibus, quæ prætermitti possunt absque hoc quod vita hominis sæcularibus actibus implicetur: unde non oportet quod ad omnia talia religiosi teneantur.

ARTICULUS III. 886

Utrum paupertas requiratur ad perfectionem religionis.

Inf. art. 4. co. & ad 1. & opusc. xviii. *cap.* vii. *&* viii.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod paupertas non requiratur ad perfectionem religionis. Non enim videtur ad statum perfectionis pertinere illud quod illicite fit. Sed quod homo omnia sua relinquat, videtur esse illicitum: Apostolus enim II. ad Corinth. viii. 12. dat formam fidelibus eleemosynas faciendi, dicens: *Si voluntas prompta est, secundum id quod habet, accepta est*, idest ut necessaria retineatis: & postea subdit: *Non enim ut aliis sit remissio, vobis autem tribulatio*: Glossa (interl.) „ idest „ paupertas." Et super illud I. ad Tim. vi. *Habentes alimenta, & quibus tegamur*, dicit Glossa (interl.) „ Etsi nihil „ intulerimus, vel ablaturi simus; non „ tamen omnino abiicienda sunt hæc „ temporalia." Ergo videtur quod voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem religionis.

2. Præterea. Quicumque se exponit periculo, peccat. Sed ille qui omnibus suis relictis, voluntariam paupertatem sectatur, exponit se periculo & spirituali, secundum illud Prov. xxx. 9. *Ne forte egestate compulsus furer, & periurem nomen Dei mei*: & Eccli. xxvii. 1. *Propter inopiam multi deliquerunt*: & etiam corporali: dicitur enim Eccle. vii. 13. *Sicut protegit sapientia, sic protegit & pecunia*: & Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. 1. paulo a princ.) quod *videtur quædam perditio ipsius hominis esse corruptio divitiarum, quia per has homo vivit*. Ergo videtur quod voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem religiosæ vitæ.

3. Præterea. Virtus in medio consistit, ut dicitur in II. Ethic. (cap. vi.) Sed ille qui omnia dimittit per voluntariam paupertatem, non videtur in medio consistere, sed magis in extremo. Ergo non agit virtuose; & ita hoc non pertinet ad vitæ perfectionem.

4. Præterea. Ultima perfectio hominis in beatitudine consistit. Sed divitiæ conferunt ad beatitudinem: dicitur enim Eccli. xxxi. 8. *Beatus dives qui inventus est sine macula*: & Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. v. circa fin. & cap. x.) quod *organice divitiæ deserviunt ad felicitatem*. Ergo voluntaria paupertas non requiritur ad perfectionem religionis.

5. Præterea. Status Episcoporum est perfectior quam status religionis. Sed Episcopi possunt proprium habere, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 6.). Ergo & religiosi.

6. Præterea. Dare eleemosynam est opus maxime Deo acceptum, & sicut Chrysostomus dicit (hom. ix. in epist. ad Hebr. declinando ad fin.) *medicamentum, quod maxime in pœnitentia operatur*. Sed paupertas excludit eleemosynarum largitionem. Ergo videtur quod paupertas ad perfectionem religionis non pertineat.

Sed contra est quod Gregorius dicit in VIII. Mor. (cap. xv. a princ.) *Sunt nonnulli iustorum, qui ad comprehendendum*

cul-

Digitized by Google

culmen perfectionis accincti, dum altiora interius appetunt, exterius cuncta derelinquunt. Sed accingi ad comprehendendum culmen perfectionis, proprie pertinet ad religiosos, ut dictum est (art. 1. & 2. præc.) Ergo eis competit ut per voluntariam paupertatem cuncta exterius derelinquant.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) status religionis est quoddam exercitium, & disciplina, per quam pervenitur ad perfectionem caritatis. Ad quod quidem necessarium est quod aliquis affectum suum totaliter abstrahat a rebus mundanis: dicit enim Augustinus in X. Confess. (cap. XXIX.) ad Deum loquens: *Minus te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat*. Unde in Lib. lxxxiii. Qq. (quæst. XXXVI. cir. princ.) dicit Augustinus, quod *nutrimentum caritatis est diminutio cupiditatis, perfectio nulla cupiditas*. Ex hoc autem quod aliquis res mundanas possidet, allicitur animus eius ad earum amorem. Unde Augustinus dicit in epist. ad Paulinum, & Therasiam (XXXI al. XXXIV. a med.) quod *terrena diliguntur arctius adepta quam concupita. Nam unde iuvenis ille tristis discessit, nisi quia magnas divitias habebat? Aliud est enim nolle incorporare quæ desunt; aliud iam incorporata divellere: illa velut extranea repudiantur; (a) ista veluti membra præciduntur*. Et Chrysostomus dicit super Matth. (hom. lxiv. ante med.) quod *appositio divitiarum maiorem accendit flammam, & vehementior fit cupido*.

Et inde est quod ad perfectionem caritatis acquirendam primum fundamentum est voluntaria paupertas, ut aliquis absque proprio vivat, dicente Domino Matth. XIX. 21. *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus, & veni, sequere me*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Glossa (interl.) ibid. subdit, „ non „ ideo dixit Apostolus, scilicet *ut vobis* „ *non sit tribulatio*, idest paupertas, quin „ melius esset omnia dare; sed infirmis „ timet, quos sic dare monet ut egesta- „ tem non patiantur. " Unde similiter etiam ex Glossa alia non est intelligendum, quod non liceat omnia temporalia abiicere, sed quod non ex necessitate requiritur. Unde & Ambrosius dicit in I. de off. (cap. XXX. ante med.) *Dominus non vult*, scilicet ex necessitate præcepti, *simul effundi opes, sed dispensari: nisi forte ut Helisæus boves suos occidit, & pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura teneretur domestica*.

Ad secundum dicendum, quod ille qui omnia sua dimittit propter Christum, non exponit se periculo neque spirituali, neque corporali. Spirituale enim periculum ex paupertate provenit, quando non est voluntaria: quia ex affectu congregandi pecunias, quem patiuntur illi qui involuntarie sunt pauperes, incidit homo in multa peccata, secundum illud I. ad Tim. ult. 9. *Qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem, & in laqueum diaboli*. Iste autem affectus deponitur ab his qui voluntariam paupertatem sequuntur; magis autem dominatur in his qui divitias possident, ut ex supra dictis patet (in cor. ar.) Corporale etiam periculum non imminet illis qui intentione sequendi Christum omnia sua relinquunt, divinæ providentiæ se committentes. Unde Augustinus dicit in Lib. II. de serm. Domini in monte (cap. XVII. in princ.) *Quærentibus primum regnum Dei, & iustitiam eius, non debet subesse solicitudo, ne necessaria desint*.

Ad tertium dicendum, quod medium virtutis, secundum Phil. in II. Ethic. (cap. VI.) accipitur secundum rationem rectam, non secundum quantitatem rei. Et ideo quicquid potest fieri secundum rationem rectam, non est vitiosum ex magnitudine quantitatis, sed magis virtuosum. Esset autem præter rationem rectam, si quis omnia sua consumeret per intemperantiam, vel absque utilitate. Est autem secundum rationem rectam quod aliquis divitias abiiciat, ut contemplationi sapientiæ vacet quod etiam Philosophi quidam legunt fecisse. Dicit enim Hieronymus in epist. ad Paulinum: *Crates ille Thebanus, homo quondam ditissimus, cum ad philosophandum Athenas pergeret, magnum auri pondus abiecit; nec putavit se posse simul divitias, & virtutes possidere*. Unde multo magis secundum rationem rectam est ut homo omnia sua relinquat, ad hoc quod Christum perfecte sequatur. Unde Hieronymus dicit in epist. ad Rusticum monachum: *Christum nudum nudus sequere*.

Ad quartum dicendum, quod duplex est beatitudo, sive felicitas: una quidem perfecta, quam expectamus in futura vita;

(a) *Ita mss. Edit.* ista vero veluti membra præscinduntur.

Digitized by Google

ta; alia vero imperfecta, secundum quam aliqui dicuntur in hac vita beati. Vitæ autem præsentis felicitas est duplex: una quidem secundum vitam activam; alia vero secundum vitam contemplativam, ut patet per Philosophum in X. Ethic. (cap. VII. & VIII.) Ad felicitatem autem vitæ activæ, quæ consistit in exterioribus operationibus, instrumentaliter divitiæ coadiuvant: quia, ut Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. VIII.) *multa operamur per amicos, & per divitias, & per civilem potentiam, sicut per quædam organa*. Ad felicitatem autem contemplativæ vitæ non multum operantur; sed magis impediunt, inquantum sua solicitudine impediunt animi quietem, quæ maxime necessaria est contemplanti. Et hoc est quod Philosophus dicit in X. Ethicor. (cap. VIII. ante med.) quod *ad actiones multis opus est; speculanti vero nulla talium*, scilicet exteriorum bonorum, *ad operationem necessitas, sed impedimenta sunt ad speculationem*. Ad futuram vero beatitudinem ordinatur aliquis per caritatem. Et quia voluntaria paupertas est efficax exercitinm perveniendi ad perfectam caritatem, ideo multum valet ad cæleſtem beatitudinem consequendam. Unde & Dominus Matth. XIX. 21. dicit: *Vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus, & habebis thesaurum in cælo*. Divitiæ autem habite per se quidem natæ sunt perfectionem caritatis impedire principaliter alliciendo animum, & distrahendo: unde dicitur Matth. XIII. 22. quod *solicitudo sæculi, & fallacia divitiarum suffocant verbum Dei*: quia, ut Gregorius dicit (hom. XV. in Evang. in med.) *dum bonum desiderium ad cor intrare non sinunt, quasi aditum flatus vitalis necant*. Et ideo difficile est caritatem inter divitias conservare: unde Dominus dicit Matth. XIX. quod *dives difficile intrabit in regnum cælorum*: quod quidem intelligendum est de eo qui actu habet divitias: nam de eo qui affectum in divitiis ponit, dicit hoc esse impossibile, secundum expositionem Chrysostomi (hom. LXIV. in Matth. ante med.) cum subdit: *Facilius est camelum per foramen acus transire quam divitem intrare in regnum cælorum*. Et ideo non simpliciter *dives* dicitur esse beatus, sed *qui inventus est sine macula, & post aurum non abiit*: & hoc ideo, quia rem difficilem fecit: unde subditur: *Quis est hic, & laudabimus eum? fecit enim mirabilia in vita sua*, ut scilicet inter divitias positus divitias non amaret.

Ad quintum dicendum, quod status episcopalis non ordinatur ad perfectionem adipiscendam, sed potius ut ex perfectione quam quis habet, alios gubernet, non solum ministrando spiritualia, sed etiam temporalia: quod pertinet ad vitam activam, in qua multa operanda occurrunt instrumentaliter per divitias, ut dictum est (in solut. præc.) Et ideo ab Episcopis, qui profitentur gubernationem gregis Christi, non exigitur ut proprio careant, sicut exigitur a religiosis, qui profitentur disciplinam perfectionis acquirendæ.

Ad sextum dicendum, quod abrenuntiatio propriarum divitiarum comparatur ad eleemosynarum largitionem, sicut universale ad particulare, & holocaustum ad sacrificium. Unde Gregorius dicit super Ezech. (hom. XX. inter med. & fin.) quod *illi qui ex possessis rebus subsidia egentibus ministrant, in bonis quæ faciunt, sacrificium offerunt, quia aliquid Deo immolant, & aliquid sibi reservant; qui vero nihil sibi reservant, offerunt holocaustum, quod est maius sacrificio*. Unde etiam Hieronymus contra Vigilantium (cap. V. cir. fin. & incipit, *Multa in orbe*) dicit: *Quod autem asseris, eos melius facere qui utuntur rebus suis, & paulatim fructus possessionum suarum pauperibus dividunt, non a me eis, sed a Domino respondebitur: Si vis perfectus esse &c.* & postea subdit: *Iste quem tu laudas, secundus & tertius gradus est, quem & nos recipimus; dummodo sciamus prima secundis, & tertiis præferenda*. Et ideo ad excludendum errorem Vigilantii dicitur in Lib. de eccl. dogmatibus (cap. LXXI.) *Bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare: melius est pro intentione sequendi Dominum insimul donare, & absolutum solicitudine egere cum Christo*.

ARTICULUS IV. 887

Utrum perpetua continentia requiratur ad perfectionem religionis.

Sup. quæst. LXXXVIII. *art.* II. *cor. fi. & opusc.* XVIII. *cap.* IX. *& opusc.* XIX. *cap.* I. *& in prol. super Io. lect.* 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod perpetua continentia non requiratur ad perfectionem religionis. Omnis enim vitæ christianæ perfectio ab Apo-

Digitized by Google

Apostolis Christi cœpit. Sed Apostoli continentiam non videntur servasse, ut patet de Petro, qui socrum legitur habuisse Matth. VIII. Ergo videtur quod ad perfectionem religionis non requiratur perpetua continentia.

2. Praeterea. Primum perfectionis exemplar nobis in Abraham ostenditur, cui Dominus dixit Gen. XVII. 1. *Ambula coram me, & esto perfectus*. Sed exemplatum non oportet quod excedat exemplar. Ergo non requiritur ad perfectionem religionis perpetua continentia.

3. Praeterea. Illud quod requiritur ad perfectionem religionis, in omni religione invenitur. Sunt autem aliqui religiosi qui uxoribus utuntur. Non ergo religionis perfectio exigit perpetuam continentiam.

Sed contra est quod Apostolus II. ad Cor. VII. 1. dicit: *Mundemus nos ab omni inquinamento carnis, & spiritus, perficientes sanctificationem nostram in timore Dei*. Sed munditia carnis, & spiritus conservatur per continentiam: dicitur enim I. Cor. VII. 34. *Mulier innupta, & virgo cogitat quae Domini sunt, ut sit sancta spiritu, & corpore*. Ergo perfectio religionis requirit continentiam.

Respondeo dicendum, quod ad statum religionis requiritur subtractio eorum per quae homo impeditur ne feratur totaliter in Dei servitium. Usus autem carnalis copulae retrahit animum ne totaliter feratur in Dei servitium, dupliciter. Uno modo propter vehementiam delectationis, ex cuius frequenti experientia augetur concupiscentia, ut etiam Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. ult. a med.) Et inde est quod usus venereorum retrahit animum ab illa perfecta intentione tendendi in Deum. Et hoc est quod Augustinus dicit in I. Soliloquior. (cap. x. ante med.) *Nihil esse sentio quod magis ex arce deiiciat animum virilem, quam blandimenta feminea, corporumque ille contactus, sine quo uxor haberi non potest*. Alio modo propter sollicitudinem, quam ingerit homini de gubernatione uxoris, & filiorum, & rerum temporalium, quae ad eorum sustentationem sufficiant. Unde Apostolus dicit (I. Cor. VII. 32.) quod *qui sine uxore est, solicitus est quae sunt Domini, quomodo placeat Deo; qui autem cum uxore est, solicitus est quae sunt mundi, quomodo placeat uxori*.

Et ideo continentia perpetua requiritur ad perfectionem religionis, sicut voluntaria paupertas. Unde sicut damnatus est Vigilantius, qui adaequavit divitias paupertati; ita damnatus est Iovinianus, qui adaequavit matrimonium virginitati.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio non solum paupertatis, sed etiam continentiae introducta est per Christum, qui dicit Matth. XIX. 12. *Sunt eunuchi qui castraverunt seipsos propter regnum caelorum*: & postea subdit: *Qui potest capere capiat*. Et ne alicui spes perveniendi ad perfectionem tolleretur, assumpsit ad perfectionis statum etiam illos quos invenit matrimonio iunctos. Non autem poterat absque iniuria fieri quod viri uxores desererent; sicut absque iniuria fiebat quod omnes divitias relinquerent. Et ideo Petrum, quem invenit matrimonio iunctum, non separavit ab uxore; Ioannem tamen volentem nubere a nuptiis revocavit.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. de bono coniugali (cap. XXII. ante med.) *melior est castitas caelibum quam castitas nuptiarum, quarum Abraham habebat unam in usu, ambas in habitu: caste quippe coniugaliter vixit; esse autem castus sine coniugio potuit, sed tunc non oportuit*. Nec tamen quia antiqui patres perfectionem animi simul cum divitiis, & matrimonio habuerunt, quod ad magnitudinem virtutis pertinebat, propter hoc infirmiores quique debent praesumere se tantae esse virtutis ut cum divitiis, & matrimonio possint ad perfectionem pervenire; sicut nec aliquis praesumit hostes inermis invadere, quia Sampson cum mandibula asini multos hostium peremit. Nam illi patres, si tempus fuisset continentiae, & paupertatis servandae, studiosius hoc implessent.

Ad tertium dicendum, quod illi modi vivendi secundum quos homines matrimonio utuntur, non sunt simpliciter & absolute loquendo religiones, sed secundum quid, inquantum scilicet in aliquo participant quaedam quae ad statum religionis pertinent.

Digitized by Google

ARTICULUS V. 888

Utrum obedientia pertineat ad perfectionem religionis.

Opusc. XVIII. *cap.* X. *& opusc.* XIX. *cap.* I.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod obedientia non pertineat ad perfectionem religionis. Illa enim videntur ad perfectionem religionis pertinere quæ sunt supererogationis, ad quæ non omnes tenentur. Sed ad obediendum prælatis suis omnes tenentur, secundum illud Apostoli ad Hebr. ult. 17. *Obedite præpositis vestris, & subiacete eis*. Ergo videtur quod obedientia non pertineat ad perfectionem religionis.

2. Præterea. Obedientia pertinere videtur proprie ad eos qui debent regi sensu alieno; quod est indiscretorum. Sed Apostolus dicit ad Hebr. V. 14. quod *perfectorum est solidus cibus, qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni, & mali*. Ergo videtur quod obedientia non pertineat ad statum perfectorum.

3. Præterea. Si obedientia requireretur ad perfectionem religionis, oporteret quod omnibus religiosis conveniret. Non autem omnibus convenit: sunt enim quidam religiosi solitariam vitam agentes, qui non habent superiores, quibus obediant: prælati etiam religionum ad obedientiam non videntur teneri. Ergo obedientia non videtur pertinere ad religionis perfectionem.

4. Præterea. Si votum obedientiæ ad religionem requireretur, consequens esset quod religiosi tenerentur prælatis suis in omnibus obedire, sicut & per votum continentiæ tenentur ab omnibus venereis abstinere. Sed non tenentur prælatis suis obedire in omnibus, ut supra habitum est (quæst. CIV. art. 5.) cum de virtute obedientiæ ageretur. Ergo votum obedientiæ non requiritur ad religionem.

5. Præterea. Illa servitia sunt Deo maxime accepta quæ liberaliter, & non ex necessitate fiunt, secundum illud II ad Cor. IX. 7. *Non ex tristitia, aut ex necessitate*. Sed illa quæ fiunt ex obedientia, fiunt ex necessitate præcepti. Ergo laudabilius fiunt bona opera quæ quis propria sponte facit. Votum ergo obedientiæ non competit religioni, per quam homines quærunt ad meliora pervenire.

Sed contra. Perfectio religionis maxime consistit in imitatione Christi, secundum illud Matth. XIX. 21. *Si vis perfectus esse &c. sequere me*. Sed in Christo maxime commendatur obedientia, secundum illud ad Philip. II. 8. *Factus est obediens usque ad mortem*. Ergo videtur quod obedientia pertineat ad perfectionem religionis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2. & 3. hu. quæst.) status religionis est quædam disciplina, vel exercitium tendendi in perfectionem. Quicumque autem instruuntur, vel exercitantur, ut perveniant ad aliquem finem, oportet quod directionem alicuius sequantur, secundum cuius arbitrium instruantur, vel exercitentur, ut perveniant ad illum finem, quasi discipuli sub magistro. Et ideo oportet quod religiosi in his quæ pertinent ad religiosam vitam, alicuius instructioni, & imperio subdantur: unde & VII. quæst. I. (cap. *Hoc nequaquam*) dicitur: *Monachorum vita subiectionis habet verbum, & discipulatus*. Imperio autem, & alterius instructioni subiicitur homo per obedientiam: & ideo obedientia requiritur ad religionis perfectionem.

Ad primum ergo dicendum, quod obedire prælatis in his quæ pertinent ad necessitatem virtutis, non est supererogationis, sed omnibus commune; sed obedire in his quæ pertinent ad exercitium perfectionis, pertinet proprie ad religiosos: & comparatur ista obedientia ad aliam, sicut universale ad particulare. Illi enim qui in sæculo vivunt, aliquid sibi retinent, & aliquid Deo largiuntur: & secundum hoc obedientiæ prælatorum subduntur. Illi vero qui vivunt in religione, totaliter se, & sua tribuunt Deo, ut ex supra dictis patet (art. 3. hu. quæst.) Unde obedientia eorum est universalis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. 1. & II.) *homines exercitantes se in operibus perveniunt ad aliquos habitus, quos cum acquisierint, eosdem actus maxime possunt operari*. Sic ergo obediendo, illi qui non sunt perfectionem adepti, ad perfectionem perveniunt; illi autem qui iam sunt perfectionem adepti, maxime prompti sunt ad obediendum, non quasi indigentes dirigi ad perfectionem acquirendam, sed quasi per hoc se conservantes in eo quod ad perfectionem pertinet.

Ad tertium dicendum, quod subiectio re-

Digitized by Google

religiosorum principaliter attenditur ad Episcopos, qui comparantur ad eos, sicut perfectores ad perfectos, ut patet per Dionysium VI. cap. eccl. Hier. (ante med.) ubi etiam dicit, quod *monachorum ordo Pontificum consummativis virtutibus mancipatur, & divinis eorum illuminationibus edocetur*. Unde ab Episcoporum obedientia nec eremitæ, nec etiam prælati religionum excusantur: & si a diœcesanis Episcopis totaliter, vel ex parte sunt exempti, obligantur tamen ad obediendum summo Pontifici, non solum in his quæ sunt communia aliis, sed etiam in his quæ specialiter pertinent ad disciplinam religionis.

Ad quartum dicendum, quod votum obedientiæ ad religionem pertinens, se extendit ad dispositionem totius humanæ vitæ: & secundum hoc votum obedientiæ habet quamdam universalitatem, licet non se extendat ad omnes particulares actus: quorum quidam ad religionem non pertinent, quia non sunt de rebus pertinentibus ad dilectionem Dei, & proximi; sicut confricatio barbæ, vel levatio festucæ de terra, & similia, quæ non cadunt sub voto, nec sub obedientia; quidam vero etiam contrariantur religioni. Nec est simile de voto continentiæ, per quam excluduntur actus omnino perfectioni religionis contrarii.

Ad quintum dicendum, quod necessitas coactionis facit involuntarium, & ideo excludit rationem laudis, & meriti; sed necessitas consequens obedientiam non est necessitas coactionis, sed liberæ voluntatis, inquantum homo vult obedire, licet forte non vellet id quod mandatur, secundum se consideratum implere. Et ideo quia necessitati aliqua faciendi quæ secundum se non placent, per votum obedientiæ homo se subiicit propter Deum, ex hoc ipso ea quæ facit, sunt Deo magis accepta, etiamsi sint minora: quia nihil maius potest homo Deo dare quam quod propriam voluntatem propter ipsum voluntati alterius subiiciat. Unde in collationibus Patrum (collat. XVIII. cap. VII. parum a princ.) dicitur, *deterrimum genus monachorum esse Sarabaitas: quia suas necessitates curantes, absoluti a seniorum iugo, habent libertatem agendi quid libitum fuerit; & tamen magis quam hi qui in cœnobiis degunt, in operibus diebus ac noctibus consumuntur*.

ARTICULUS VI. 889

Utrum requiratur ad perfectionem religionis quod paupertas, continentia, & obedientia cadant sub voto.

1. 2. *quæst.* CVIII. *art.* 3. *co.* & III. *con. cap.* CXXX. & *opusc.* XVIII. *cap.* XI. & XV. & *opus.* XIX. *cap.* V.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod non requiratur ad perfectionem religionis quod prædicta tria, scilicet *paupertas*, *continentia*, & *obedientia*, cadant sub voto. Disciplina enim perfectionis assumendæ ex traditione Domini est accepta. Sed Dominus dans formam perfectionis Matth. XIX. 21. dicit: *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus*, nulla mentione facta de voto. Ergo videtur quod votum non requiratur ad disciplinam religionis.

2. Præterea. Votum consistit in quadam promissione Deo facta: unde Eccle. v. 3. cum dixisset Sapiens, *Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere*, statim subdit: *Displicet enim ei infidelis, & stulta promissio*. Sed ubi est exhibitio rei, non requiritur promissio. Ergo sufficit ad perfectionem religionis quod aliquis servet paupertatem, continentiam, & obedientiam absque voto.

3. Præterea. Augustinus dicit ad Pollentium de adulterinis coniugiis (Lib. I. cap. XIV. in princ.) *Ea sunt in nostris officiis gratiora, quæ cum liceret nobis non impendere, tamen causa dilectionis impendimus*. Sed ea quæ fiunt sine voto, licet non impendere; quod non licet de his quæ fiunt cum voto. Ergo videtur gratius esse Deo, si quis paupertatem, continentiam, & obedientiam absque voto servaret. Non ergo votum requiritur ad perfectionem religionis.

Sed contra est quod in veteri lege Nazaræi cum voto sanctificabantur, secundum illud Num. VI. 2. *Vir, sive mulier, cum fecerint votum, ut sanctificentur, & se voluerint Domino consecrare &c.* Per eos autem significantur illi *qui ad perfectionis summam pertingunt*, ut dicit Glossa Gregorii ibid. (Lib. II. Moral. cap. XXVI. vers. fi.) Ergo votum requiritur ad statum perfectionis.

Respondeo dicendum, quod ad religiosos pertinet quod sint in statu perfectionis, sicut ex supra dictis patet (quæst. clxxiv.

clxxiv. art. 5.) Ad statum autem perfectionis requiritur obligatio ad ea quæ sunt perfectionis: quæ quidem Deo fit per votum. Manifestum est autem ex præmissis (art. 3. 4. & 5. hu. quæst.) quod ad perfectionem christianæ vitæ pertinet paupertas, continentia, & obedientia. Et ideo religionis status requirit ut ad hæc tria aliquis voto obligetur. Unde Gregorius dicit super Ezech. (hom. xx. inter med. & fi.) *Cum quis omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo voverit, holocaustum est*: quod quidem pertinere postea dicit ad eos qui præsens sæculum deserunt.

Ad primum ergo dicendum, quod ad perfectionem vitæ Dominus pertinere dixit quod aliquis eum sequatur, non qualitercumque, sed ut ulterius retro non abiret. Unde & ipse dicit Lucæ ix. 62. *Nemo mittens manum ad aratrum, & respiciens retro, aptus est regno Dei*. Et quamvis quidam de discipulis eius retrorsum abierint; tamen Petrus loco aliorum Domino interroganti, *Numquid & vos vultis abire?* respondit: *Domine, ad quem ibimus?* Unde & Augustinus dicit in Lib. II. de consensu Evang. (cap. xvii. in fi.) quod *sicut Matthæus, & Marcus narrant, Petrus, & Andreas, non subductis ad terram navibus tamquam causa redeundi, secuti sunt eum, sed tamquam iubentem ut sequerentur*. Hæc autem immobilitas sequelæ Christi firmatur per votum. Et ideo votum requiritur ad perfectionem religionis.

Ad secundum dicendum, quod perfectio religionis requiritur, sicut Gregorius dicit (loc. sup. cit.) ut aliquis omne quod vovit Deo exhibeat. Sed homo non potest totam vitam suam Deo actu exhibere, quia non est tota simul, sed successive agitur. Unde non aliter homo potest totam vitam suam Deo exhibere nisi per voti obligationem.

Ad tertium dicendum, quod inter alia quæ licet nobis non impendere, est etiam propria libertas, quam homo ceteris rebus cariorem habet. Unde cum aliquis propria sponte voto sibi adimit libertatem abstinendi ab his quæ ad Dei servitium pertinent, hoc fit Deo acceptissimum. Unde Augustinus dicit in ep. ad Armentar. & Paulinam (cxxvii. al. xlv. vers. fi.) *Non te vovisse pœniteat; immo gaude iam tibi non licere, quod cum tuo detrimento licuisset. Felix necessitas, quæ in meliora compellit*.

ARTICULUS VII. 890

Utrum convenienter dicatur, in his tribus votis consistere religionis perfectionem.

Inf. quæst. clxxxviii. *art.* 1. *ad* 2. *& art.* 2. *ad* 2. *& ver. quæst.* ii *art.* ii. *ad* 5. *& opusc.* xviii. *cap.* xv.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dicatur, in his tribus votis consistere religionis perfectionem. Perfectio enim vitæ magis consistit in interioribus quam in exterioribus actibus, secundum illud ad Rom. xiv. 17. *Non est regnum Dei esca, & potus, sed iustitia, pax, & gaudium in Spiritu sancto*. Sed per votum religionis aliqui obligantur ad ea quæ sunt perfectionis. Ergo magis deberent ad religionem pertinere vota interiorum actuum (puta contemplationis, dilectionis Dei, & proximi, & aliorum huiusmodi) quam votum paupertatis, continentiæ, & obedientiæ, quæ pertinent ad exteriores actus.

2. Præterea. Prædicta tria cadunt sub voto religionis, inquantum pertinent ad quoddam exercitium tendendi in perfectionem. Sed multa alia sunt, in quibus religiosi exercitantur, sicut abstinentia, vigiliæ, & alia huiusmodi. Ergo videtur quod inconvenienter ista tria vota dicantur essentialiter ad statum perfectionis pertinere.

3. Præterea. Per votum obedientiæ aliquis obligatur ad omnia implenda secundum præceptum superioris, quæ ad exercitium perfectionis pertinent. Ergo sufficit votum obedientiæ absque aliis duobus votis.

4. Præterea. Ad exteriora bona pertinent non solum divitiæ, sed etiam honores. Si ergo per votum paupertatis religiosi terrenas divitias abdicant, oportet esse etiam aliud votum, per quod honores mundanos contemnant.

Sed contra est quod dicitur extra de statu monach. (cap. *Cum ad monasterium*) quod *custodia castitatis, & abdicatio proprietatis sunt annexa regulæ monachali*.

Respondeo dicendum, quod religionis status potest considerari tripliciter. Uno modo, secundum quod est quoddam exercitium tendendi in perfectionem caritatis: alio modo, secundum quod quietat ani-

Digitized by Google

animum humanum ab exterioribus sollicitudinibus, secundum illud I. ad Cor. VII. 32. *Volo vos sine solicitudine esse:* tertio modo, secundum quod est quoddam holocaustum, per quod aliquis totaliter se, & sua offert Deo. Et secundum hoc ex his tribus votis integratur religionis status.

Primo enim quantum ad exercitium perfectionis requiritur quod aliquis a se removeat illa per quæ posset impediri ne totaliter eius affectus tendat in Deum, in quo consistit perfectio caritatis. Huiusmodi autem sunt tria: primum quidem cupiditas exteriorum bonorum, quæ tollitur per votum paupertatis: secundum autem est concupiscentia sensibilium delectationum, inter quas præcellunt delectationes venereæ, quæ excluduntur per votum continentiæ: tertium autem est inordinatio voluntatis humanæ, quæ excluditur per votum obedientiæ.

Similiter autem solicitudinis sæcularis inquietudo præcipue ingeritur homini circa tria: primo quidem circa dispensationem exteriorum rerum; & hæc solicitudo per votum paupertatis homini aufertur: secundo circa gubernationem uxoris, & filiorum; quæ amputatur per votum continentiæ: tertio circa dispositionem propriorum actuum; quæ amputatur per votum obedientiæ, quo aliquis se alterius dispositioni committit. Similiter etiam holocaustum est, cum aliquis totum quod habet, offert Deo, ut Gregorius dicit super Ezech. (hom. XX. inter med. & fi.) Habet autem homo triplex bonum, secundum Philosophum in I. Ethic. (cap. VIII. cir. princ.) primo quidem exteriorum rerum; quas quidem totaliter aliquis Deo offert per votum voluntariæ paupertatis: secundo autem bonum proprii corporis; quod aliquis præcipue offert Deo per votum continentiæ, quo abrenuntiat maximis delectationibus corporis: tertium autem bonum est animæ; quod aliquis totaliter Deo offert per obedientiam, qua aliquis offert Deo propriam voluntatem, per quam homo utitur omnibus potentiis, & habitibus animæ. Et ideo convenienter ex tribus votis status religionis integratur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. hu. quæst.) votum religionis ordinatur sicut in finem ad perfectionem caritatis, ad quam pertinent omnes interiores actus virtutum, quarum mater est caritas, secundum illud I. ad Corinth. XIII. 4. *Caritas patiens est, benigna est &c.* Et ideo interiores actus virtutum (puta humilitatis, patientiæ, & huiusmodi) non cadunt sub voto religionis, quod ordinatur ad ipsos sicut ad finem.

Ad secundum dicendum, quod omnes aliæ religionum observantiæ ordinantur ad prædicta tria principalia vota. Nam si qua sunt instituta in religionibus ad procurandum victum, puta labor, mendicitas, vel alia huiusmodi, referuntur ad paupertatem; ad cuius conservationem religiosi per hos modos victum suum procurant. Alia vero quibus corpus maceratur, sicut vigiliæ, ieiunia, & si qua sunt huiusmodi, directe ordinantur ad votum continentiæ observandum. Si qua vero in religionibus instituta sunt pertinentia ad humanos actus, quibus aliquis ordinatur ad religionis finem, scilicet ad dilectionem Dei, & proximi (puta lectio, oratio, visitatio infirmorum, vel si aliquid aliud est huiusmodi) comprehenduntur sub voto obedientiæ, quod pertinet ad voluntatem, quæ secundum dispositionem alterius suos actus ordinat ad finem. Determinatio autem habitus pertinet ad omnia tria vota, tamquam signum obligationis. Unde habitus regularis simul datur, vel benedicitur cum professione.

Ad tertium dicendum, quod per obedientiam aliquis offert Deo suam voluntatem: cui etsi subiiciantur omnia humana, quædam tamen sunt quæ specialiter sibi tantum subduntur, scilicet actiones humanæ: nam passiones pertinent etiam ad appetitum sensitivum. Et ideo ad cohibendum passiones carnalium delectationum, & exteriorum appetibilium impedientes perfectionem vitæ, necessarium fuit votum continentiæ, & paupertatis; sed ad disponendum actiones proprias, secundum quod requirit perfectionis status, requiritur votum obedientiæ.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. III. cir. med.) honor proprie, & secundum veritatem non debetur nisi virtuti. Sed quia exteriora bona instrumentaliter deserviunt ad quosdam actus virtutum, ex consequenti etiam eorum excellentiæ honor aliquis exhibetur, & præcipue a vulgo, quod solam excellentiam exteriorem recognoscit. Honori ergo qui Deo, & Sanctis omnibus exhibetur propter vir-

virtutem, ut dicitur in Psal. CXXXVIII. 17. *Mihi autem nimis honorati sunt amici tui, Deus*, abrenuntiare non competit religiosis, qui ad perfectionem virtutis tendunt; honori autem qui exhibetur exteriori excellentiæ, abrenuntiant ex hoc ipso quod sæcularem vitam derelinquunt: unde ad hoc non requiritur speciale votum.

ARTICULUS VIII. 891

Utrum votum obedientiæ sit potissimum inter tria vota religionis.

Inf. quæst. CLXXXVIII. *art.* 7. *ad* 3.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod votum obedientiæ non sit potissimum inter tria vota religionis. Perfectio enim religiosæ vitæ a Christo sumpsit exordium. Sed Christus specialiter dedit consilium de paupertate; non autem invenitur dedisse consilium de obedientia. Ergo votum paupertatis est potius quam votum obedientiæ.

2. Præterea. Eccli. XXVI. 20. dicitur, quod *omnis ponderatio non est digna animæ continentis*. Sed votum dignioris rei est eminentius. Ergo votum continentiæ est eminentius quam votum obedientiæ.

3. Præterea. Quanto aliquod votum est potius, tanto videtur esse magis indispensabile. Sed vota paupertatis, & continentiæ sunt adeo annexa regulæ monachali, ut contra ea nec summus Pontifex possit licentiam indulgere, sicut dicit quædam Decretalis de statu monachorum (cap. *Cum ad monasterium*;) qui tamen potest indulgere ut religiosus non obediat suo prælato. Ergo videtur quod votum obedientiæ sit minus voto paupertatis, & continentiæ.

Sed contra est quod Gregorius dicit in XXXV. Moral. (cap. X. cir. princ.) *Obedientia victimis iure præponitur: quia per victimas aliena caro, per obedientiam vero voluntas propria mactatur*. Sed vota religionis sunt quædam holocausta, sicut supra dictum est (art. 1. hu. quæst. & art. 3. ad 6.) Ergo votum obedientiæ est præcipuum inter omnia religionis vota.

Respondeo dicendum, quod votum obedientiæ est præcipuum inter tria vota religionis. Et hoc triplici ratione.

Primo quidem quia per votum obedientiæ aliquid maius homo offert Deo, scilicet ipsam voluntatem; quæ est potior quam corpus proprium, quod offert homo Deo per continentiam, & quam res exteriores, quas offert homo Deo per votum paupertatis. Unde illud quod fit ex obedientia, est magis Deo acceptum quam id quod fit per propriam voluntatem, secundum illud Hieronymi, quod dicit ad Rusticum monachum: *Ad illud tendit oratio, ut doceam, te non tuo arbitro dimittendum*: & post pauca subdit: *Non facias quod vis; comedas quod iuberis; habeas quantum acceperis; vestiaris quod datur*. Unde & ieiunium non redditur Deo acceptum cum propria voluntate, secundum illud Isa. LVIII. 3. *Ecce in diebus ieiunii vestri invenitur voluntas vestra*. Secundo quia votum obedientiæ continet sub se alia vota; sed non convertitur: nam religiosus, etsi teneatur ex voto continentiam servare, & paupertatem; tamen hæc etiam sub obedientia cadunt, ad quam pertinent multa alia præter continentiam, & paupertatem servare. Tertio quia votum obedientiæ proprie se extendit ad actus propinquos fini religionis. Quanto autem aliquid propinquius est fini, tanto melius est.

Et inde etiam est quod votum obedientiæ est religioni essentialius. Si enim aliquis absque voto obedientiæ voluntariam paupertatem, & continentiam etiam voto servet, non propter hoc pertinet ad statum religionis, qui præfertur etiam ipsi virginitati ex voto observatæ: dicit enim Augustinus in Libro de viginitate (cap. XLVI. in fin.) *Nemo, quantum puto, ausus fuerit virginitatem præferre (a) monasterio*.

Ad primum ergo dicendum, quod consilium obedientiæ includitur in ipsa Christi sequela: qui enim obedit, sequitur alterius voluntatem. Et ideo magis pertinet ad perfectionem quam votum paupertatis: quia, ut Hieronymus dicit super Matthæum (cap. XIX. super illud, *Ecce nos reliquimus &c.*) „ id quod perfectionis est, addidit Petrus, cum dixit: *Et secuti sumus te*. "

Ad secundum dicendum, quod ex verbo illo non habetur quod continentia præferatur omnibus aliis actibus virtuosis, sed coniugali castitati, vel etiam exerioribus divitiis auri, & argenti, quæ pon-

(a) *Ita mss. & edit. passim. Augustinus* martyrio, *ut retulit S. Thomas ipse supra quæst.* CXXIV. *art.* 3. *&* CLII. *art.* 5.

pondere mensurantur. Vel per continentiam intelligitur universaliter abstinentia ab omni malo, ut supra habitum est (quæst. clv. art. 4. ad 1.)

Ad tertium dicendum, quod Papa in voto obedientiæ non potest sic cum religioso dispensare, ut nulli prælato teneatur obedire in his quæ ad perfectionem vitæ pertinent: non enim potest eum a sua obedientia eximere; potest tamen eum eximere ab inferioris prælati subiectione; quod non est in voto obedientiæ dispensare.

ARTICULUS IX. 892

Utrum religiosus semper peccet mortaliter transgrediendo ea quæ sunt in regula.

Sup. quæst. lxxxviii. *art.* 18. *ad* 4. & *IV. dist.* xxxviii. *quæst.* 1. *art.* 4. *quæst.* 1. *ad* 5. & *quol.* 1. *art.* 20.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod religiosus semper peccet mortaliter transgrediendo ea quæ sunt in regula. Facere enim contra votum est peccatum damnabile, ut patet per id quod Apostolus dicit I. Thimoth. v. 11. quod *viduæ quæ volunt nubere, damnationem habent, quia primam fidem irritam fecerunt*. Sed religiosi voto professionis ad regulam astringuntur. Ergo peccant mortaliter transgrediendo ea quæ in regula continentur.

2. Præterea. Regula imponitur religioso sicut lex quædam. Sed ille qui transgreditur præceptum legis, peccat mortaliter. Ergo videtur quod monachus transgrediens ea quæ sunt in regula, peccet mortaliter.

3. Præterea. Contemptus inducit peccatum mortale. Sed quicumque frequenter aliquid iterat, quod non debet facere, videtur ex contemptu peccare. Ergo videtur quod si religiosus frequenter transgrediatur id quod est in regula, peccet mortaliter.

Sed contra est quod status religionis est securior quam status sæcularis vitæ: unde Gregorius in princ. Moral. (in epist. ad Leand. Episc. super exposit. Lib. Iob cap. 1. a princ.) comparat vitam sæcularem mari fluctuanti, vitam autem religionis portui tranquillo. Sed si quælibet transgressio eorum quæ in regula continentur, religiosum obligaret ad peccatum mortale, status religionis esset periculosissimus propter multitudinem observantiarum. Non ergo quælibet transgressio eorum quæ in regula continentur, est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod in regula continetur aliquid dupliciter, sicut ex dictis patet (art. 7. hu. quæst. ad 1. & 2.) Uno modo sicut finis regulæ, puta ea quæ pertinent ad actus virtutum: & horum transgressio, quantum ad ea quæ cadunt communiter sub præcepto, obligat ad mortale; quantum vero ad ea quæ excedunt communiter necessitatem præcepti, non obligat ad mortale, nisi propter contemptum: quia, sicut supra dictum est (art. 2. hu. quæst.) religiosus non tenetur esse perfectus, sed ad perfectionem tendere; cui contrariatur perfectionis contemptus.

Alio modo continetur aliquid in regula pertinens ad exterius exercitium, sicut sunt omnes exteriores observantiæ; inter quas sunt quædam ad quas obligatur religiosus ex voto professionis. Votum autem professionis respicit principaliter tria prædicta, scilicet *paupertatem*, *continentiam*, & *obedientiam*; alia vero omnia ad hæc ordinantur. Et ideo transgressio horum trium obligat ad mortale; aliorum autem transgressio non obligat ad mortale: nisi vel propter contemptum regulæ, quia hoc directe contrariatur professioni, per quam aliquis vovit regularem vitam; vel propter præceptum sive oretenus a prælato factum, sive in regula expressum, quia hoc esset facere contra obedientiæ votum.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui profitetur regulam, non vovet servare omnia quæ sunt in regula; sed vovet regularem vitam, quæ essentialiter consistit in tribus prædictis. Unde & in quibusdam religionibus cautius aliqui profitentur non quidem regulam, sed vivere secundum regulam, idest tendere ad hoc ut aliquis mores suos informet secundum regulam, sicut secundum quoddam exemplar: & hoc tollitur per contemptum. In quibusdam autem religionibus adhuc cautius profitentur obedientiam secundum regulam; ita quod professioni non contrariatur nisi id quod est contra præceptum regulæ; transgressio vero, vel omissio aliorum obligat solum ad peccatum veniale: quia, sicut dictum est (art. 7. hu. quæst. ad 2.) huiusmodi dispositiones sunt ad principalia vota. Peccatum autem veniale est dispositio ad mortale, ut supra dictum est (1. 2.

quæst. lxxxviii. art. 3.) inquantum impedit ea quibus aliquis disponitur ad observanda principalia præcepta legis Christi, quæ sunt præcepta caritatis. In aliqua tamen religione, scilicet Ordinis Fratrum Prædicatorum, transgressio talis, vel omissio ex suo genere non obligat ad culpam neque mortalem, neque venialem, sed solum ad pœnam taxatam sustinendam: quia per hunc modum ad talia observanda obligantur: qui tamen possent venialiter, vel mortaliter peccare ex negligentia, vel libidine, seu contemptu.

Ad secundum dicendum, quod non omnia quæ continentur in lege, traduntur per modum præcepti; sed quædam proponuntur per modum ordinationis cuiusdam, vel statuti obligantis ad certam pœnam. Sicut ergo in lege civili non facit semper dignum pœna mortis corporalis transgressio legalis statuti; ita nec in lege Ecclesiæ omnes ordinationes, vel publica statuta obligant ad mortale; & similiter nec omnia statuta regulæ.

Ad tertium dicendum, quod tunc committit aliquis, vel transgreditur ex contemptu, quando voluntas eius renuit subiici ordinationi legis, vel regulæ; & ex hoc procedit ad faciendum contra legem, vel regulam: quando autem e converso propter aliquam particularem causam, puta concupiscentiam, vel iram, inducitur ad aliquid faciendum contra statuta legis, vel regulæ, non peccat ex contemptu; sed ex aliqua alia causa; etiamsi frequenter ex eadem causa, vel alia simile peccatum iteret: sicut & Augustinus dicit in Libro de natura, & gratia (cap. xxix. a med.) quod *non omnia peccata committuntur ex contemptu superbiæ*. Frequentia tamen peccati dispositive inducit ad contemptum, secundum illud Proverb. xviii. 3. *Impius, cum in profundum venerit peccatorum, contemnit*.

ARTICULUS X. 893

Utrum religiosus eodem genere peccati gravius peccet quam sæcularis.

Sup. quæst. clxxxiv. *art.* 8. *cor. fin. & IV. dist.* xiv. *quæst.* 1. *art.* 5. *quæst.* 3. *ad* 3.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod religiosus eodem genere peccati non gravius peccet quam sæcularis. Dicitur enim II. Paralip. xxx. 18. *Dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum; & non imputabit eis, quod minus sanctificati sunt*. Sed magis videntur Religiosi ex toto corde Dominum Deum patrum suorum sequi quam sæculares, qui ex parte se, & sua Deo dant, & ex parte sibi reservant, ut Gregorius dicit super Ezech. (hom. xx. inter med. & fin.) Ergo videtur quod minus imputetur eis, si in aliquo a sanctificatione deficiant.

2. Præterea. Ex hoc quod aliquis bona opera facit, minus contra peccata eius Deus irascitur: dicitur enim II. Paralip. xix. 2. *Impio præbes auxilium, & his qui oderunt Dominum, amicitia iungeris: & idcirco iram quidem Domini merebaris, sed bona opera inventa sunt in te*. Religiosi autem plura bona opera faciunt quam sæculares. Ergo si aliqua peccata faciunt, minus contra eos Deus irascitur.

3. Præterea. Præsens vita sine peccato non transigitur, secundum illud Iacobi iii. 2. *In multis offendimus omnes*. Si ergo peccata religiosorum essent graviora peccatis sæcularium, sequeretur quod religiosi essent peioris conditionis quam sæculares: & sic non esset sanum consilium ad religionem transire.

Sed contra est quod de maiori malo magis videtur esse dolendum. Sed de peccatis eorum qui sunt in statu sanctitatis, & perfectionis, maxime videtur esse dolendum: dicitur enim Hierem. xxiii. 9. *Contritum est cor meum in medio mei*: & postea subdit: *Propheta namque, & Sacerdos polluti sunt; & in domo mea inveni malum eorum*. Ergo religiosi, & alii qui sunt in statu perfectionis, ceteris paribus, gravius peccant.

Respondeo dicendum, quod peccatum quod a religiosis committitur, potest esse gravius peccato sæcularium eiusdem speciei tripliciter. Uno modo, si sit contra votum religionis; puta si religiosus fornicetur, vel furetur: quia fornicando facit contra votum continentiæ, & furando facit contra votum paupertatis, & non solum contra præceptum divinæ legis. Secundo, si ex contemptu peccet: quia ex hoc videtur esse magis ingratus divinis beneficiis, quibus est sublimatus ad statum perfectionis; sicut Apostolus dicit ad Heb. x. quod fidelis graviora meretur supplicia ex hoc quod peccando Filium Dei conculcat per contemptum. Un-

Digitized by Google

Unde & Dominus conqueritur Hierem. xi. 15. *Quid est quod dilectus meus facit in domo mea scelera multa ?* Tertio modo peccatum religiosi potest esse maius propter scandalum : quia ad vitam eius plures respiciunt : unde dicitur Hierem. xxiii. 14. *In Prophetis Hierusalem vidi similitudinem adulterantium, & iter mendacii; & confortaverunt manus pessimorum, ut non converteretur unusquisque a malitia sua.*

Si vero religiosus non ex contemptu, sed ex infirmitate, vel ex ignorantia aliquod peccatum quod non est contra votum suæ professionis, committat absque scandalo, puta in occulto, levius peccat eodem genere peccati quam sæcularis: quia peccatum eius si sit leve, quasi absorbetur ex multis operibus bonis quæ facit; & si sit mortale, facilius ab eo resurgit. Primo quidem propter intentionem, quam habet rectam ad Deum; quæ etsi ad horam intercipiatur, de facili ad pristina reparatur. Unde super illud Psal. xxxvi. *Cum ceciderit, non collidetur*, dicit Origenes (hom. iv. in hunc Psal. inter princ. & med.) *Iniustus si peccaverit, non pœnitet, & peccatum suum emendare nescit; iustus autem scit emendare, scit corrigere: sicut ille qui dixerat, Nescio hominem, paulo post cum respectus fuisset a Domino, flere scit amarissime; & ille qui de tecto mulierem viderat, & concupierat eam, dicere scit: Peccavi, & malum coram te feci*. Iuvatur etiam a sociis ad resurgendum, secundum illud Eccle. iv. 10. *Si unus ceciderit, ab altero fulcietur. Væ soli, quia cum ceciderit, non habet sublevantem se.*

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de his quæ per infirmitatem, vel ignorantiam committuntur, non autem de his quæ committuntur per contemptum.

Ad secundum dicendum, quod Iosaphat etiam, cui illa verba dicuntur, non ex malitia, sed ex quadam infirmitate humanæ affectionis peccavit.

Ad tertium dicendum, quod iusti non de facili peccant ex contemptu; sed quandoque labuntur in aliquod peccatum ex ignorantia, vel infirmitate, a quo de facili relevantur. Si autem perveniant ad hoc quod ex contemptu peccent, efficiuntur pessimi, & maxime incorrigibiles, secundum illud Hierem. ii. 20. *Confregisti iugum, dirupisti vincula, dixisti, Non serviam. In omni colle sublimi, & sub omni ligno frondoso tu prosternebaris meretrix*. Unde Augustinus dicit in epist. ad plebem Hipponensem (lxxviii. al. cxxxxvii. cir. fin) *Ex quo Deo servire cœpi, quomodo difficile sum expertus meliores quam qui in monasteriis profecerunt; ita non sum expertus peiores quam qui in monasteriis ceciderunt.*

QUAESTIO CLXXXVII.

De his quæ competunt religiosis,

in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de his quæ competunt religiosis: & circa hoc quæruntur sex.

Primo, utrum liceat eis docere, prædicare, & alia huiusmodi facere.

Secundo, utrum liceat eis de negotiis sæcularibus se intromittere.

Tertio, utrum teneantur manibus operari.

Quarto, utrum liceat eis de eleemosynis vivere.

Quinto, utrum liceat eis mendicare.

Sexto, utrum liceat eis vestimenta ceteris viliora deferre.

ARTICULUS I. 894

Utrum religiosis liceat docere, prædicare, & alia huiusmodi facere.

Opusc. xviii. cap. ult. & opusc. xix.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod religiosis non liceat docere, prædicare, & alia huiusmodi facere. Dicitur enim vii. quæst. i. (cap. *Hoc nequaquam*) in quodam statuto Constantinopolitanæ Synodi: *Vita monachorum subiectionis habet verbum, & discipulatus, non docendi, vel præsidendi, vel pascendi alios*. Hieronymus etiam dicit ad Riparium, & Desiderium (Lib. cont. Vigilant. cap. vi. a princ. & incipit, *Multa in orbe*:) *Monachus non doctoris, sed plangentis habet officium*. Leo etiam Papa dicit (epist. ad Theodoretum cxx. in Ven. edit. al lxii. & apud Quesn. xciii. in fin.) ut habetur xvi. quæst. i. (cap. *Adiicimus*) *Præter Domini sacerdotes nullus audeat prædicare, sive monachus, sive laicus ille sit, qui cuiuslibet scientiæ nomine gloriatur*. Sed non licet transgredi proprium officium, & statutum Ecclesiæ. Ergo videtur quod non liceat religiosis docere, prædicare, & alia huiusmodi facere.

2. Præ-

Digitized by Google

2. Praeterea. In statuto, Nicaenae Synodi, quod ponitur XVI. quaest. I. (cap. *Placuit*) sic dicitur: *Firmiter, & indissolubiter omnibus praecipimus ut aliquis monachus poenitentiam nemini tribuat, nisi invicem sibi, ut iustum est: mortuum non sepeliat, nisi monachum secum in monasterio commorantem, vel si fortuito quemquam advenientium fratrum ibi mori contigerit*. Sed sicut ista pertinent ad officium clericorum, ita etiam praedicare, & docere. Ergo cum *alia sit causa monachi, & alia clerici*, ut Hieronymus dicit ad Heliodorum (epist. I. a med.) videtur quod non liceat religiosis praedicare, docere, & alia huiusmodi facere.

3. Praeterea. Gregorius dicit in Registro (Lib. IV. epist. I.) *Nemo potest ecclesiasticis obsequiis deservire, & in monastica regula ordinate persistere*: & hoc habetur XVI. quaest. I. (cap. II.) Sed monachi tenentur in monastica regula ordinate persistere. Ergo videtur quod non possint ecclesiasticis obsequiis deservire. Docere autem, & praedicare pertinent ad ecclesiastica obsequia. Ergo videtur quod non liceat eis praedicare, aut docere, aut aliquid huiusmodi facere.

Sed contra est quod Gregorius dicit, & habetur XVI. quaest. I. (cap. XXIV.) *Ex auctoritate huiusmodi decreti, quod apostolico moderamine, & pietatis officio a nobis est constitutum, sacerdotibus monachis Apostolorum figuram tenentibus liceat praedicare, baptizare, communionem dare, pro peccatoribus orare, poenitentiam imponere, atque peccata solvere*.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur alicui non licere dupliciter. Uno modo quia habet in se quod contrariatur ei quod dicitur non licere; sicut nulli homini licet peccare, quia habet in se quilibet homo rationem, & obligationem ad legem Dei, quibus contrariatur peccatum. Et hoc modo dicitur alicui non licere praedicare, vel docere, vel aliquid huiusmodi facere, quia habet in se aliquid quod his repugnat vel ratione praecepti, sicut his qui sunt irregulares ex statuto Ecclesiae, non licet ascendere ad sacros ordines; vel propter peccatum, secundum illud Psal. XLIX. 16. *Peccatori autem dixit Deus: Quare tu enarras iustitias meas?* Hoc autem modo non est illicitum religiosis praedicare, docere, & huiusmodi facere: tum quia ex voto, & praecepto regulae non obligantur ad hoc quod ab his abstineant: tum etiam quia non redduntur ad hoc minus idonei ex aliquo peccato commisso, sed magis idonei ex exercitio sanctitatis, quod assumpserunt.

Stultum autem est dicere, quod per hoc quod aliquis in sanctitate promovetur, efficiatur minus idoneus ad spiritualia officia exercenda. Et ideo stulta est quorumdam opinio dicentium, quod ipse status religionis impedimentum affert talia exequendi. Quorum errorem Bonifacius Papa IV. rationibus supra dictis excludit dicens, ut habetur XVI. quaest. I. (cap. XXV.) *Sunt nonnulli nullo dogmate fulti, audacissimo quidem zelo magis amaritudinis quam dilectionis inflammati, asserentes, monachos qui mundo mortui sunt, & Deo vivunt, sacerdotalis officii potentia indignos. Sed omnino labuntur*. Quod ostendit primo quidem, quia non contrariatur regulae: subdit enim: *Neque enim B. Benedictus, monachorum praeceptor almificus, huiusmodi rei aliquo modo fuit interdictor*: & similiter nec in aliis regulis hoc prohibetur. Secundo improbat praedictum errorem ex idoneitate monachorum; cum in fine cap. subdit: *Quanto quisque est excellentior, tanto & in illis*, spiritualibus scilicet operibus, *potentior*.

Alio modo dicitur aliquid non licere alicui, non propter contrarium quod habeat, sed propter hoc quod deficit ei unde illud possit; sicut diacono non licet Missam celebrare, quia non habet ordinem sacerdotalem; & presbytero non licet sententiam ferre, quia non habet episcopalem auctoritatem. In quibus tamen est distinguendum. Quia ea quae sunt ordinis, committi non possunt nisi ei qui ordinem habet; sicut diacono non potest committi ut celebret Missam, nisi fiat sacerdos: ea vero quae sunt iurisdictionis, committi possunt eis qui non habent ordinariam iurisdictionem; sicut prolatio sententiae committitur ab Episcopo simplici sacerdoti. Et hoc modo dicitur non licere monachis, & aliis religiosis praedicare, docere, & alia huiusmodi facere: quia status religionis non dat eis potestatem huiusmodi faciendi. Possunt tamen ista facere, si ordinem accipiant, vel ordinariam iurisdictionem, aut etiam si eis committantur ea quae sunt iurisdictionis.

Ad primum ergo dicendum, quod ex verbis illis habetur quod monachi, ex hoc quod sunt monachi, non nanciscuntur

tur poteſtatem talia faciendi; non autem quod ex hoc quod ſunt monnchi, habeant aliquid contrarium executioni talium actuum.

Ad ſecundum dicendum, quod illud etiam ſtatutum Nicæni Concilii præcipit ut monachi non uſurpent ſibi, ex hoc quod ſunt monachi, poteſtatem huiuſmodi actus exercendi; non autem prohibet quin iſta poſſint eis committi.

Ad tertium dicendum, quod iſta duo ſe non compatiuntur, ſcilicet quod aliquis ordinariam curam eccleſiaſticorum officiorum habeat, & monaſticam regulam in monaſterio ſervet; per hoc tamen non excluditur quin monachi, & alii religioſi poſſint interdum circa eccleſiaſtica officia occupari ex commiſſione prælatorum, qui ordinariam curam habent; & præcipue illi quorum religiones ad hoc ſunt ſpecialiter inſtitutæ, ut infra dicetur (quæſt. clxxxviii. art. 4.)

ARTICULUS II. 895

Utrum religioſis liceat ſæcularia negotia tractare.

Inf. quæſt. clxxxviii. *art.* 2. *ad* 2. *& opuſc.* xix. *cap.* xi. *& Rom.* xvi. *in fin. & II. Timoth.* ii.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod religioſis non liceat ſæcularia negotia tractare. Dicitur enim in prædicto decreto Bonifacii Papæ IV. (cap. *Sunt nonnulli* xvi. quæſt. 1.) quod *beatus Benedictus eos ſæcularium negotiorum dixit expertes fore: quod quidem apoſtolicis documentis, & omnium ſanctorum Patrum inſtitutis, non ſolum monachis, ſed etiam canonicis omnibus magnopere imperatur*, ſecundum illud II. ad Tim. ii. 11. *Nemo militans Deo implicat ſe ſæcularibus negotiis*. Sed omnibus religioſis imminet quod militent Deo. Ergo non licet eis ſæcularia negotia exercere.

2. Præterea. I. ad Theſſal. iv. 1. dicit Apoſtolus: *Operam detis, ut quieti ſitis, & ut negotium veſtrum agatis*: Gloſſa (interl.) „ Dimiſſis alienis, quod vobis „ utile eſt in emendationem vitæ. " Sed religioſi ſpecialiter aſſumunt ſtudium emendationis vitæ. Ergo non debent ſæcularia negotia exercere.

3. Præterea. Super illud Matth. xi. *Ecce qui mollibus veſtiuntur, in domibus Regum ſunt*, dicit Hieronymus: „ Ex hoc „ oſtenditur, rigidam vitam, & auſte„ ram prædicationem vitare debere au„ las Regum, & mollium hominum pa„ latia declinare. " Sed neceſſitas ſæcularium negotiorum ingerit hominem ad frequentandum Regum palatia. Ergo non licet religioſis aliqua negotia ſæcularia pertractare.

Sed contra eſt quod Apoſtolus dicit ad Rom. ult. 1. *Commendo vobis Phœben ſororem noſtram*: & poſtea ſubdit: *Et aſſiſtatis ei in quocumque negotio veſtri indiguerit.*

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 1. & 7.) ſtatus religionis eſt ordinatus ad perfectionem caritatis conſequendam: ad quam quidem principaliter pertinet Dei dilectio, ſecundario autem dilectio proximi. Et ideo religioſi præcipue, & propter ſe debent intendere ad hoc quod Deo vacent. Si autem neceſſitas proximis immineat, eorum negotia ex caritate agere debent, ſecundum illud ad Galat. vi. 2. *Alter alterius onera portate: & ſic adimplebitis legem Chriſti*: quia in hoc ipſo quod proximis ſerviunt propter Deum, dilectioni divinæ obſequuntur. Unde dicitur Iacobi 1. 27. *Religio munda, & immaculata apud Deum, & Patrem hæc eſt, viſitare pupillos, & viduas in tribulatione eorum*: Gloſſa (interl.) „ ideſt ſucurrere eis qui carent præſi„ dio, in tempore neceſſitatis. " Eſt ergo dicendum, quod cauſa cupiditatis ſæcularia negotia nec monachis gerere, nec clericis licet; cauſa vero caritatis ſe negotiis ſæcularibus cum debita moderatione ingerere poſſunt, ſecundum ſuperioris licentiam, in miniſtrando, & dirigendo.

Unde dicitur in Decr. diſt. lxxxviii. (cap. 1.) *Decrevit ſancta Synodus, nullum deinceps clericum aut poſſeſſiones conducere, aut negotiis ſæcularibus ſe immiſcere, niſi propter curam aut pupillorum, aut orphanorum, aut viduarum, aut ſi forte Epiſcopus civitatis eccleſiaſticarum rerum ſolicitudinem eum habere præcipiat.* Eadem autem ratio eſt de religioſis, ac clericis: quia utriſque ſimiliter negotia ſæcularia interdicuntur, ut dictum eſt (in cor. art.)

Ad primum ergo dicendum, quod monachis interdicitur ſæcularia negotia tractare propter cupiditatem, non autem propter caritatem.

Ad ſecundum dicendum, quod non eſt curioſitas, ſed caritas, ſi propter neceſſitatem

Digitized by Google

tatem aliquis se negotiis sæcularibus immisceat.

Ad tertium dicendum, quod frequentare palatia Regum propter delicias, vel gloriam, vel cupiditatem, non competit religiosis; sed ea adire propter pias causas eis competit. Unde dicitur IV. Reg. IV. 13. quod Helisæus dixit ad mulierem: ***Numquid (a) non habes negotium, & vis ut loquar Regi, vel principi militiæ?*** Similiter etiam convenit Religiosis adire Regum palatia ad eos arguendos, & dirigendos; sicut Ioannes Baptista arguebat Herodem, ut dicitur Matth. XIV.

ARTICULUS III. 896

Utrum religiosi manibus operari teneantur.

III. dist. XVII. *quæst.* III. *art.* I. *quæst.* 4. *& quol.* IX. *art.* 4. *& op.* XIX. *cap.* IV. *& cap.* XVII. *ad* I.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod religiosi manibus operari teneantur. Non enim excusantur religiosi ab observantia præceptorum. Sed operari manibus est in præcepto, secundum illud I. ad Thess. IV. II. *Operemini manibus vestris, sicut præcepimus vobis:* unde & Augustinus in Lib. de operibus monach. (cap. XXX. in princ.) dicit: *Ceterum quis ferat homines contumaces*, idest religiosos non operantes, de quibus ibi loquitur, *saluberrimis Apostoli monitis resistentes, non sicut infirmiores tolerari, sed sicut etiam sanctiores prædicare?* Ergo videtur quod religiosi teneantur manibus operari.

2. Præterea. II. ad Thess. III. super illud, *Si quis non vult operari, nec manducet*, dicit Glossa (ord. Aug. in Lib. de op. monach. cap. I. & II.) „ Dicunt „ quidam, de operibus spiritualibus hoc „ Apostolum præcepisse, non de opere „ corporali, in quo agricolæ, vel opifi„ ces laborant: “ & infra (cap. II. in fin.) „ Sed superstuo conantur & sibi, „ & ceteris caliginem obducere, ut quod „ utiliter monet caritas, non solum fa„ cere nolint, sed nec etiam intellige„ re: “ & infra (cap. III.), „ Vult ser„ vos Dei corporaliter operari, unde vi„ vant. “ Sed præcipue religiosi servi Dei nominantur, utpote se totaliter divino servitio mancipantes, sicut patet per Dionysium VI. cap. eccl. Hierarch. (ante med.) Ergo videtur quod teneantur manibus operari.

3. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de oper. monach. (cap. XVII. in princ.) *Quid agant qui operari corporaliter nolunt, cui rei vacent, scire desidero. Orationibus (inquiunt) vacamus, & psalmis, & lectionibus, & verbo Dei.* Sed quod per ista non excusentur, ostendit per singula. Nam primo de oratione dicit: *Citius exauditur una obedientis oratio quam decem millia contemptoris*; illos contemptores intelligens, & indignos exaudiri, qui manibus non operantur. Secundo de divinis laudibus subdit: *Cantica vero divina cantare etiam manibus operantes facile possunt.* Tertio subiungit de lectione: *Qui autem se dicunt lectioni vacare, nonne ibi inveniunt quod præcipit Apostolus? Quæ est ergo ista perversitas lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare?* Quarto subiungit (cap. XVIII.) de prædicatione. *Si autem alicui sermo erogandus est, & ita occupatur, ut manibus operari non vacet, numquid in monasterio omnes hoc possunt? Quando ergo non omnes possunt, cur omnes sub hoc obtentu vacare volunt? Quamquam etsi omnes possent, vicissim facere deberent, non solum ut ceteri necessariis operibus occuparentur, sed etiam quia sufficit ut multis audientibus unus loquatur.* Ergo videtur quod religiosi non debeant cessare a manuali opere propter huiusmodi spiritualia opera quibus vacant.

4. Præterea. Lucæ XII. super illud, *Vendite quæ possidetis &c.* dicit Glossa (ord.) „ Non tantum cibos vestros com„ municate pauperibus, sed etiam ven„ dite possessiones vestras; ut omnibus „ vestris semel pro Domino spretis, post„ ea labore manuum vestrarum opere„ mini, unde vivatis, vel eleemosynam „ faciatis. “ Sed ad religiosos pertinet proprie omnia sua relinquere. Ergo videtur quod etiam eorum sit de labore manuum suarum vivere, & eleemosynas facere.

5. Præterea. Religiosi præcipue videntur teneri Apostolorum vitam imitari, quia statum perfectionis profitentur. Sed Apostoli manibus propriis laborabant, secundum illud I. ad Corinth. IV. 12. *Laboramus operantes manibus nostris.* Ergo videtur quod religiosi teneantur manibus operari.

Sed contra. Ad præcepta observanda quæ communiter omnibus proponuntur, eodem modo tenentur religiosi, & sæculares. Sed præceptum de opere manuali communiter omnibus proponitur, ut patet

(a) *In Vulgata deest* non.

Digitized by Google

patet II. ad Thess. III. 6. *Subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate &c.* Fratrem autem nominat quemlibet Christianum, sicut & I. ad Corinth. VII. 12. *Si quis frater uxorem habet infidelem &c* & ibidem (II. Thess. III. 10.) dicitur: *Si quis non vult operari, nec manducet*. Non ergo religiosi magis tenentur manibus operari quam saeculares.

Respondeo dicendum, quod labor manualis ad quatuor ordinatur. Primo quidem & principaliter ad victum quaerendum: unde primo homini dictum est (Genes. III. 19.) *In sudore vultus tui vesceris pane tuo*: & in Psal. CXXVII. 2. *Labores manuum tuarum quia manducabis &c.* Secundo ordinatur ad tollendum otium, ex quo multa mala oriuntur: unde dicitur Eccli. XXXIII. 28. *Mitte* (servum tuum) *in operationem, ne vacet: multam enim malitiam docuit otiositas*. Tertio ordinatur ad concupiscentiae refrenationem, inquantum per hoc maceratur corpus: unde II. ad Corinth. VI. 5. dicitur: *In laboribus, in ieiuniis, in vigiliis, in castitate*. Quarto autem ordinatur ad eleemosynas faciendas: unde dicitur ad Eph. IV. 28. *Qui furatur, iam non furetur; magis autem laboret operando manibus suis, quod bonum est, ut habeat unde tribuat necessitatem patienti*. Secundum ergo quod labor manualis ordinatur ad victum quaerendum, cadit sub necessitate praecepti, prout est necessarius ad talem finem: quod enim ordinatur ad finem, a fine necessitatem habet, ut scilicet intantum sit necessarium, inquantum finis sine eo esse non potest. Et ideo qui non habet aliunde unde vivere possit, tenetur manibus operari, cuiuscumque sit conditionis.

Et hoc significant verba Apostoli dicentis: *Qui non vult operari, nec manducet*; quasi diceret: Ea necessitate aliquis tenetur ad operandum manibus qua tenetur ad manducandum. Unde si quis absque manducatione posset vitam transigere, non teneretur manibus operari. Et eadem ratio est de illis qui non habent alias unde licite vivere possint. Non enim intelligitur aliquis posse facere quod non licite facere potest. Unde & Apostolus non invenitur opus manuum praecepisse nisi ad excludendum peccatum eorum qui illicite victum acquirebant. Nam primo quidem praecipit Apostolus opus manuale ad vitandum furtum, ut patet ad Ephes. IV. 28. *Qui furabatur, iam non furetur; magis autem laboret operando manibus suis*. Secundo ad vitandam cupiditatem alienarum rerum: unde dicitur I. ad Thessal. IV. 11. *Operemini manibus vestris, sicut praecepimus vobis, & ut honeste ambuletis ad eos qui foris sunt*. Tertio ad evitanda turpia negotia, ex quibus aliqui victum acquirunt: unde II. ad Thessal. III. 10. dicit: *Cum essemus apud vos, hoc denuntiabamus vobis, quoniam si quis non vult operari, nec manducet. Audivimus enim, quosdam inter vos ambulantes inquiete, nihil operantes, sed curiose agentes*: Glossa (ordin.) „ qui „ foeda cura necessaria sibi provident. “ *His autem qui huiusmodi sunt, denuntiamus, & obsecramus, ut cum silentio operantes panem suum manducent*. Unde Hieronymus dicit super epist. ad Gal. (in prooem. Libri II. commentar. sup. hanc epist. vers. fin.) quod Apostolus hoc dixit, *non tam officio docentis, quam vitio gentis*.

Sciendum tamen, quod sub opere manuali intelliguntur omnia humana officia, ex quibus homines licite victum lucrantur, sive manibus, sive pedibus, sive lingua fiant. Vigiles enim, & cursores, & alii huiusmodi de suo labore viventes, intelliguntur de operibus manuum vivere. Quia enim manus est organum organorum, per opus manuum omnis operatio intelligitur, de qua aliquis victum licite potest lucrari.

Secundum autem quod opus manuale ordinatur ad otium tollendum, vel ad corporis macerationem, non cadit sub necessitate praecepti secundum se consideratum: quia multis aliis modis potest vel caro macerari, vel etiam otium rolli, quam per opus manuale: maceratur enim caro per ieiunia, & vigilias; & otium tollitur per meditationes sacrarum Scripturarum, & laudes divinas. Unde super illud Psal. CXVIII. *Defecerunt oculi mei in eloquium tuum*, dicit Glossa (ord.) „ Non est otiosus qui verbo Dei tantum „ studet: nec pluris est qui extra opera„ tur quam qui studium cognoscendae ve„ ritatis exercet. “ Et ideo propter has causas religiosi non tenentur ad opera manualia, sicut nec saeculares; nisi forte ad hoc per statuta sui Ordinis obligentur; sicut Hieronymus dicit in epist. ad Rusticum monachum: *Aegyptiorum monasteria hunc tenent morem, ut nullum absque operis labore suscipiant, non tam propter victus necessitatem, quam propter animae salutem, ne vagetur perniciosis cogitationibus*.

In-

Digitized by Google

Inquantum vero opus manuale ordinatur ad eleemosynas faciendas, non cadit sub necessitate praecepti; nisi forte in aliquo casu, in quo ex necessitate aliquis eleemosynas facere teneretur, & non posset alias habere unde pauperibus subveniret: in quo casu obligarentur similiter religiosi, & saeculares ad opera manualia exequenda.

Ad primum ergo dicendum, quod praeceptum illud quod ab Apostolo proponitur, est de iure naturali: unde super illud II. ad Thess. III. *Ut subtrahatis vos ab omni fratre inordinate ambulante*, dicit Glossa (interlin.) „ aliter quam or„ do naturae exigit. " Loquitur autem de his qui ab opere manuali cessabant. Unde & natura manus homini dedit loco armorum, & tegumentorum, quae aliis animalibus tribuit, ut scilicet per manus haec, & alia omnia necessaria conquirat. Ex quo patet quod communiter ad hoc praeceptum tenentur & religiosi, & saeculares, sicut ad omnia alia legis naturalis praecepta. Non tamen peccant quicumque manibus non operantur: quia ad illa praecepta legis naturae quae pertinent ad bonum multorum, non tenentur singuli; sed sufficit quod unus vacet huic officio, & alius alii; puta quod quidam sint opifices, quidam agricolae, quidam iudices, quidam doctores, & sic de aliis, secundum illud Apostoli I. ad Cor. XII. 17. *Si totum corpus oculus, ubi auditus; & si totum auditus, ubi odoratus? &c.*

Ad secundum dicendum, quod Glossa illa sumitur ab Augustino in Lib. de operibus monachorum, in quo loquitur contra monachos quosdam, qui dicebant, non esse licitum servis Dei manibus operari, propter hoc quod Dominus dicit Matth. VI. 25. *Ne soliciti sitis animae vestrae quid manducetis*. Nec tamen per haec verba inducitur necessitas religiosis manibus operandi, si habent aliunde unde vivere possint. Quod patet per hoc quod subdit: *Vult servos Dei corporaliter operari, unde vivant*. Hoc autem non magis pertinet ad religiosos quam ad saeculares. Quod patet ex duobus. Primo quidem ex ipso modo loquendi quo Apostolus utitur, dicens: *Ut subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate*. Fratres enim omnes Christianos vocat: nondum enim erant tunc temporis religiones institutae. Secundo quia religiosi non tenetur ad alia quam saeculares, nisi propter regulae professionem: & ideo, si in statutis regulae non contineatur aliquid de opere manuali, non tenentur aliter ad operandum manibus religiosi quam saeculares.

Ad tertium dicendum, quod omnibus illis operibus spiritualibus quae ibi tangit Augustinus, potest aliquis vacare dupliciter: uno modo quasi deserviens utilitati communi; alio modo quasi insistens utilitati privatae. Illi ergo qui praedictis operibus spiritualibus publice vacant, excusantur per huiusmodi opera spiritualia ab opere manuali, duplici ratione: primo quidem quia oportet eos totaliter esse occupatos circa huiusmodi opera; secundo quia huiusmodi opera exercentibus debetur subministratio victus ab his quorum utilitati deserviunt. Illi vero qui praedictis operibus non quasi publicis, sed quasi privatis vacant, non oportet quod per huiusmodi opera a manualibus operibus abstrahantur; nec etiam fit eis debitum ut de stipendiis fidelium vivant: & de talibus loquitur Augustinus. Quod enim dicit: *Cantica divina cantare etiam manibus operantes possunt, exemplo opificum qui fabulis linguas dant, cum tamen manibus ab opere non recedant*: manifestum est quod non potest intelligi de his qui horas canonicas in Ecclesia decantant; sed intelligitur de his qui psalmos, vel hymnos dicunt quasi privatas orationes. Similiter quod dicit de lectione, & oratione, referendum est ad orationes, & lectiones privatas, quas etiam laici interdum faciunt; non autem ad illos qui publicas orationes in Ecclesia faciunt, vel etiam publicas lectiones in scholis legunt. Unde non dicit, Qui dicunt se vacare doctrinae, vel instructioni; sed, *Qui dicunt se vacare lectioni*. Similiter etiam de praedicatione loquitur, non quae fit publice ad populum, sed quae specialiter fit ad unum, vel ad paucos per modum privatae admonitionis. Unde signanter dicit: *Si alicui sermo erogandus est*. Nam, sicut Glossa (interl. sup. illud, *Sermo meus, & praedicatio*) dicit I. ad Corinth. II. „ sermo est qui privatim fit, praedica„ tio, quae fit in communi.

Ad quartum dicendum, quod illi qui omnia propter Deum spernunt, tenentur manibus operari, quando alias non habent unde vivant, vel unde eleemosynas faciant, in casu in quo facere eleemosynam cadit sub praecepto; non autem aliter, ut dictum est (in corp. art.) Et secundum hoc loquitur Glossa inducta.

Ad

Digitized by Google

Ad quintum dicendum, quod hoc quod Apostoli manibus laboraverint, quandoque quidem fuit necessitatis, quandoque vero supererogationis. Necessitatis quidem, quando ab aliis victum invenire non poterant: unde super illud I. ad Corinth. IV. *Laboramus operantes manibus nostris*, dicit Glossa (interl.) „ quia „ nemo dat nobis." Supererogationis autem, ut patet per illud quod habetur I. ad Corinth. IX. ubi dicit Apostolus, quod non est usus potestate quam habebat vivendi de Evangelio. Hac autem supererogatione utebatur Apostolus tribus de causis. Primo quidem ut occasionem prædicandi auferret pseudoapostolis, qui propter sola temporalia prædicabant: unde dicit II. ad Corinth. XI. 12. *Quod autem facio, & faciam, ut amputem eorum occasionem &c.* Secundo ad evitandum gravamen eorum quibus prædicabat: unde dicit II. ad Corinth. XII. 13. *Quid minus habuistis præ ceteris Ecclesiis, nisi quod ego ipse non gravavi vos?* Tertio ad dandum exemplum operandi otiosis: unde II. ad Thess. III. 8. dicit: *Nocte, & die operantes .... ut formam daremus vobis ad imitandum nos.* Quod tamen Apostolus non faciebat in locis in quibus habebat facultatem quotidie prædicandi, sicut Athenis, ut Augustinus dicit in Lib. de operibus monach. (cap. XVIII.) Non autem propter hoc religiosi tenentur Apostolum in hoc imitari, cum non teneantur ad omnes supererogationes. Unde nec alii Apostoli manibus operabantur.

ARTICULUS IV. 897

Utrum religiosis liceat de eleemosynis vivere.

Opusc. XVIII. *cap.* VII.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod religiosis non liceat de eleemosynis vivere. Apostolus enim I. ad Timoth. V. præcipit ut viduæ quæ possunt aliunde sustentari, non vivant de eleemosynis Ecclesiæ, *ut Ecclesia sufficiat illis quæ vere viduæ sunt*. Et Hieronymus dicit ad Damasum Papam (ut cit. quæst. clxxxv. art. 7. arg. 3.) quod *qui bonis parentum, & opibus sustentari possunt, si quod pauperum est, accipiunt, sacrilegium profecto committunt; & per abusionem talium iudicium sibi manducant, & bibunt*. Sed religiosi possunt de labore manuum sustentari, si sunt validi. Ergo videtur quod peccent, eleemosynas pauperum comedendo.

2. Præterea. Vivere de sumptibus fidelium, est merces deputata prædicantibus Evangelium pro suo labore, vel opere, secundum illud Matth. x. 10. *Dignus est operarius cibo suo*. Sed prædicare Evangelium non pertinet ad religiosos, sed maxime ad prælatos, qui sunt pastores, & doctores. Ergo religiosi non possunt licite vivere de eleemosynis fidelium.

3. Præterea. Religiosi sunt in statu perfectionis. Sed perfectius est dare eleemosynas quam accipere: dicitur enim Act. xx. 35. *Beatius est magis dare quam accipere*. Ergo non debent de eleemosynis vivere, sed magis ex operibus manuum suarum eleemosynas dare.

4. Præterea. Ad religiosos pertinet impedimenta virtutis, & occasiones peccati vitare. Sed acceptio eleemosynarum præbet occasionem peccati, & impedit virtutis actum: unde super illud II ad Thessalon. ult. 8. *Ut nosmetipsos formam daremus vobis*, dicit Glossa (ordin. Ambrosii:) „ Qui frequenter ad alienam mensam comedit otio deditus, „ aduletur necesse est pascenti se:" dicitur etiam Exod. XXIII. 8. *Ne accipias munera, quæ excæcant prudentes, & subvertunt verba iustorum*: & Proverb. XXII. 7. dicitur: *Qui accipit mutuum, servus est fenerantis*: quod est religioni contrarium: unde super illud II. ad Thessalon. ult. *Ut nosmetipsos formam daremus &c.* dicit Glossa: „ Religio nostra „ ad libertatem homines advocat." Ergo videtur quod religiosi non debeant de eleemosynis vivere.

5. Præterea. Religiosi præcipue tenentur imitari Apostolorum perfectionem: unde Apostolus dicit ad Philip. III 15. *Quicumque perfecti sumus, hoc sentiamus*. Sed Apostolus nolebat vivere de sumptibus fidelium, ut occasionem auferret pseudoapostolis, sicut ipse dicit II. ad Corinth. XI. & ne scandalum poneretur infirmis, ut patet I. ad Corinth. IX. Ergo videtur quod propter easdem causas religiosi debeant abstinere ne de eleemosynis vivant: unde & Augustinus dicit in Libro de oper. monach. (cap XXVIII. in fi.) *Amputetis occasionem turpium nundinarum, quibus existimatio vestra læditur, & infirmis offendiculum ponitur; & ostendite hominibus, non vos in otio facilem victum, sed per angustam, & arctam viam regnum Dei quærere.*

Sed

Digitized by Google

Sed contra est quod, sicut Gregorius dicit in II. Dialog. (cap. I. cir. med.) *B. Benedictus tribus annis in specu permanens, de his quæ a Romano monacho ministrabantur, refectus est, postquam domum, parentesque reliquerat*: & tamen validus corpore existens, non legitur de labore manuum quæsivisse victum. Ergo religiosi licite possunt de eleemosynis vivere.

Respondeo dicendum, quod unicuique licet vivere de eo quod suum est, vel sibi debitum. Fit autem aliquid alicuius ex liberalitate donantis. Et ideo religiosi, & clerici, quorum monasteriis, vel Ecclesiis ex munificentia Principum, vel quorumcumque fidelium sunt facultates collatæ, ex quibus sustententur, possunt de eis vivere licite, absque hoc quod manibus laborent; & tamen certum est eos de eleemosyna vivere. Unde & similiter, si aliqua mobilia religiosis a fidelibus conferantur, possunt de eis licite vivere. Stultum enim est dicere, quod aliquis in eleemosynam possit accipere magnas possessiones, non autem panem, vel parvam pecuniam. Sed quia huiusmodi beneficia religiosis videntur esse collata ad hoc quod liberius religiosis actibus insistere possint, quorum cupiunt se fore participes, qui temporalia subministrant, redderetur eis usus prædictorum donorum illicitus, si ab actibus religiosis desisterent: quia sic, quantum est de se, defraudarent intentionem eorum qui talia beneficia contulerunt.

Debitum autem est alicui aliquid dupliciter. Uno modo propter necessitatem, quæ *facit omnia communia*, ut Ambrosius dicit. (Colligitur ex serm. LXIV. de temp. versus fi.) Ideo si religiosi necessitatem patiantur, licite possunt de eleemosynis vivere. Quæ quidem necessitas potest esse tripliciter. Primo quidem propter corporis infirmitatem; ex qua contingit quod non possint sibi labore manuum victum quærere. Secundo, si illud quod ex opere manuali conquirunt, eis ad victum non sufficiat: unde Augustinus dicit in Libro de oper. monach. (cap. XVII. a med.) quod *bona opera fidelium subsidio supplendorum necessariorum deesse non debent servis Dei, qui manibus operantur; ut horæ, quibus ad erudiendum animum ita vacatur, ut illa corporalia opera geri non possint, non opprimant egestate*. Tertio propter pristinam conversationem eorum qui non consueverant manibus laborare: unde Augustinus dicit in Lib. de oper. mon. (cap. XXI. in princ.) quod *si habebant aliquid in sæculo, quo facile sine opificio sustentarent istam vitam, quod conversi ad Deum indigentibus dispertiti sunt, & credenda est eorum infirmitas, & ferenda*. Solent enim tales delicatius educati, laborem operum corporalium sustinere non posse.

Alio modo efficitur aliquid alicui debitum ex eo quod ipse exhibet, sive sit aliquid temporale, sive spirituale, secundum illud I. ad Cor. IX. II. *Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est, si carnalia vestra metamus?* Et secundum hoc quadrupliciter possunt religiosi de eleemosynis vivere, quasi sibi debitis. Primo quidem, si prædicent auctoritate prælatorum. Secundo, si sint ministri altaris: quia, ut dicitur I. ad Cor. IX. 13. *qui altari deserviunt, cum altari participant. Ita & Dominus ordinavit his qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere*. Unde & Augustinus dicit in Lib. de operibus monach. (cap. XXI. in princ.) *Si Evangelistæ sunt, fateor, habent potestatem vivendi de sumptibus fidelium: si ministri altaris, dispensatores sacramentorum, bene sibi istam non arrogant, sed plane vendicant potestatem*: & hoc ideo, quia sacrificium altaris, ubicumque agatur, commune est toti populo fidelium. Tertio, si insistant studio sacræ Scripturæ ad communem utilitatem totius Ecclesiæ. Unde Hieronymus dicit contra Vigilantium (cap. V. cir. med. & incipit, *Multa in orbe:*) (a) *Hæc in Iudæa usque hodie perseverat consuetudo, non solum apud nos, sed etiam apud Hebræos, ut qui in lege Domini meditantur die ac nocte, & partem non habent in terra, nisi solum Deum, synagogarum, & totius orbis foveantur ministeriis*. Quarto, si bona temporalia quæ habebant, monasterio largiantur, de eleemosynis monasterio factis possunt vivere. Unde Augustinus dicit in Lib. de operibus monachor. (cap. XXV. a med.) quod *his qui relicta, vel distributa sive ampla, sive qualicumque opulenta facultate, inter pauperes Christi pia, & salubri humilitate numerari voluerunt, vicem sustendandæ vitæ eorum res ipsa communis, & fraterna caritas debet: qui laudabiliter agunt, si manibus operentur;* quod

(a) *Ita cum mss. Alcan. Garcias, & edit. posteriores. Al.* Hæc undique usque hodie &c. *& mox*: & patrem non habent in terra nisi solum Deum, totius orbis foveantur ministeriis.

quod quidem si nolint, quis audeat eos cogere? Nec est attendendum, ut ibid. subditur, *in quibus monasteriis, vel in quiloco indigentibus fratribus quisque id quo habebat, inpenderit: omnium enim Christianorum una respublica est*.

Si vero aliqui sint religiosi qui absque necessitate, & utilitate quam afferant, velint otiosi de eleemosynis quæ dantur pauperibus, vivere, hoc est eis illicitum. Unde Augustinus dicit in Lib. de oper. mon. (cap. XXII.) *Plerumque ad hanc professionem servitutis Dei & ex conditione servili aliqui veniunt, & ex vita rusticana, & ex opificum exercitatione, & plebeio labore: de quibus non apparet, utrum ex proposito servitutis Dei venerint, an vitam inopem, & laboriosam fugientes, vacui pasci, atque vestiri voluerint, & insuper honorari ab eis a quibus contemni, conterique consueverant. Tales ergo se, quo minus operentur, de infirmitate corporis excusare non possunt: præteritæ quippe vitæ consuetudine convincuntur*. Et postea subdit (cap. XXV. non procul. a fi.) *Si nolunt operari, non manducent. Neque enim propterea ad pietatem divites humiliantur, ut pauperes ad superbiam extollantur. Nullo enim modo decet ut in ea vita, ubi senatores fiunt laboriosi, ibi fiant opifices otiosi; & quo veniunt, relictis deliciis suis, qui fuerant prædiorum domini, ibi sint rustici delicati*.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ sunt intelligendæ tempore necessitatis, quando scilicet non posset aliter pauperibus subveniri. Tunc enim tenerentur non solum ab eleemosynis accipiendis desistere, sed etiam sua, si qua haberent, largiri ad pauperum sustentationem.

Ad secundum dicendum, quod prælatis competit prædicatio ex officio; religiosis autem potest competere ex commissione: & ita cum laborant in agro dominico, possunt exinde vivere, secundum illud II. ad Timoth. II. 6. *Laborantem agricolam oportet primum de fructibus percipere*: ubi dicit Glossa (ord.) „ idest prædicatorem, qui in a„ gro Ecclesiæ ligone verbi Dei excolit „ corda auditorum. " Possunt etiam de Evangelio vivere qui prædicatoribus ministrant. Unde super illud ad Rom. XV. *Si spiritualium eorum participes facti sunt gentiles, debent & in carnalibus ministrare eis*, dicit Glossa (interl.) „ scilicet Iu„ dæis, qui miserunt prædicatores ab „ Hierosolymis, " Sunt & aliæ causæ, ex quibus alicui debetur ut de sumptibus fidelium vivat, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod, ceteris paribus, dare est perfectius quam accipere; & tamen dare, vel relinquere omnia sua pro Christo, & modica accipere ad sustentationem vitæ, melius est, quam dare aliqua particulariter pauperibus, ut ex supra dictis patet (quæst. CLXXXVI. art. 3. ad 6.)

Ad quartum dicendum, quod accipere munera ad divitias augmentandas, vel accipere victum ab aliquo sibi non debitum, absque utilitate, & necessitate, præstat occasionem peccati: quod non habet locum in religiosis, ut ex supra dictis patet (in corp. art.)

Ad quintum dicendum, quod quando apparet manifesta necessitas, & utilitas, propter quam aliqui religiosi de eleemosynis vivant absque opere manuali, non scandalizantur ex hoc infirmi, sed maliciosi more Pharisæorum; quorum scandalum contemnendum Dominus docet Matth. XV. Sed si non esset evidens necessitas, & utilitas, posset exinde generari scandalum infirmis; quod esset vitandum. Idem tamen scandalum imminere potest de his qui facultatibus communibus otiose utuntur.

ARTICULUS V. 898

Utrum religiosis liceat mendicare.

III. con. cap. CXXXV. *& quol.* VII. *art.* 18. *ad* 7. *& opusc.* XVII. *cap.* XIV. XV. *&* XVI. *& opusc.* XIX. *cap.* VII.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod religiosis non liceat mendicare. Dicit enim Augustinus in Lib. de oper. monach. (cap. XXVIII. ante med.) *Tam multos hypocritas sub habitu monachorum usquequaque dispersit callidissimus hostis, circumeuntes provincias*: & postea subdit: *Omnes petunt, omnes exigunt aut sumptus lucrosæ egestatis, aut simulatæ pretium sanctitatis*. Ergo videtur quod vita religiosorum mendicantium sit reprobanda.

2. Præterea. I. ad Thess. IV. 11. dicitur: *Operamini manibus vestris, sicut præcepimus vobis, & ut honeste ambuletis ad eos qui foris sunt, & nullius aliquid desideretis*: ubi dicit Glossa (ord. Petri Lomb.) „ Ideo opus est agendum, „ & non otiandum, quia & honestum „ est,

Digitized by Google

„ est, & quasi lux ad infideles: & non „ desiderabitis rem alterius, ne dum roge- „ tis, vel tollatis aliquid." Et II. ad Thess. III. super illud, *Si quis non vult operari &c.* dicit Glossa (ord. Aug. Lib. de oper. monach. cap. III. in princ.) „ Vult servos „ Dei corporaliter operari, ut habeant „ unde vivant, ut non compellantur e- „ gestate necessaria petere." Sed hoc est mendicare. Ergo videtur quod illicitum sit, prætermisso opere manuali, mendicare.

3. Præterea. Illud quod est in lege prohibitum, & iustitiæ contrarium, non competit religiosis. Sed mendicare est prohibitum in lege divina: dicitur enim Deuter. xv. 4. *Omnino indigens, & mendicus non erit inter vos:* & in Psal. xxxvi. 25. *Non vidi iustum derelictum, nec semen eius quærens panem.* Secundum etiam iura civilia punitur validus mendicans, ut habetur Codice de mendicantibus validis. Ergo non competit religiosis mendicare.

4. Præterea. *Verecundia est de turpi actu*, ut Damascenus dicit (Lib. II. orth. fid. cap. xv.) Sed Ambrosius dicit in Lib. I. de offic. (cap. xxx. cir. fi.) quod *verecundia petendi ingenuos prodit natales*. Ergo mendicare est turpe. Non ergo religiosis competit.

5. Præterea. Maxime de eleemosynis vivere competit prædicantibus Evangelium, secundum Domini statutum, ut supra dictum est (art. præc.) Eis tamen non competit mendicare: quia super illud II. ad Timoth. II. *Laborantem agricolam &c.* dicit Glossa (ord. super illud, *De fructibus percipere:*) „ Vult Apostolus „ ut Evangelista intelligat, quod neces- „ saria sumere ab eis in quibus laborat, „ non est mendicitas, sed potestas." Ergo videtur quod religiosis non competat mendicare.

Sed contra. Religiosis competit vivere ad imitationem Christi. Sed Christus mendicavit, secundum illud Ps. xxxix. 18. *Ego autem mendicus sum, & pauper:* ubi dicit Glossa (ord. Cassiod.) „ Hoc „ dixit Christus de se ex forma servi:" & infra: „ Mendicus est, qui ab alio „ petit; & pauper, qui sibi non sufficit." Et in Psal. lxix. *Ego egenus, & pauper sum:* ubi dicit Glossa (interl. & ord. Cassiod.) „ *Egenus*, idest petens; *& pau-* „ *per*, idest insufficiens mihi, quia munda- „ nas copias non habeo." Et Hieronymus dicit in quadam epistola: *Cave ne Domino tuo mendicante*, scilicet Christo, *alienas divitias congeras*. Ergo conveniens est religiosis mendicare.

Respondeo dicendum, quod circa mendicationem duo possunt considerari. Unum quidem ex parte actus ipsius mendicationis, qui habet sibi quamdam abiectionem coniunctam. Illi enim videntur abiectissimi inter homines esse qui non solum sunt pauperes, sed intantum sunt egentes, quod necesse habent ab aliis victum accipere: & secundum hoc causa humilitatis aliqui laudabiliter mendicant; sicut & alia assumunt quæ ad abiectionem quamdam pertinent, quasi efficacissimam medicinam contra superbiam, quam vel in seipsis, vel etiam in aliis per exemplum extinguere volunt. Sicut enim infirmitas quæ est ex superexcessu caloris, efficacissime sanatur per ea quæ in frigiditate excedunt; ita etiam pronitas ad superbiam efficacissime curatur per ea quæ multum abiecta videntur. Et ideo dicitur in Decr. de pœnit. dist. II. (cap. *Si quis semel:*) *Exercitia humilitatis sunt, si quis se vilioribus officiis subdat, & ministeriis indignioribus tradat: ita namque arrogantiæ, & humanæ gloriæ vitium curari poterit*. Unde Hieronymus in epist. ad Oceanum (parum a princ.) commendat Fabiolam de hoc quod optabat *ut suis divitiis pariter effusis pro Christo, stipem acciperet*. Quod etiam beatus Alexius perfecit, qui omnibus suis propter Christum dimissis, gaudebat se etiam a servis suis eleemosynas accepisse. Et de beato Arsenio legitur in Vitis Patrum (Lib. V. libello VI. num. 3.) quod gratias egit de hoc quod necessitate cogente, oportuit eum eleemosynam petere. Unde & in pœnitentiam pro gravibus culpis iniungitur aliquibus ut peregrinentur mendicantes.

Sed quia humilitas, sicut & ceteræ virtutes, absque discretione esse non debet; ideo oportet discrete mendicitatem ad humiliationem assumere, ut ex hoc homo notam cupiditatis non incurrat, vel cuiuscumque alterius indecentis.

Alio modo potest considerari mendicitas ex parte eius quod quis mendicando acquirit: & sic ad mendicandum potest homo ex duobus induci. Uno modo ex cupiditate habendi divitias, vel victum otiose: & talis mendicitas est illicita. Alio modo ex necessitate, vel utilitate: ex necessitate quidem, sicut cum aliquis non potest aliunde habere unde vivat, nisi mendicet; ex utilitate autem, sicut cum aliquis intendit ad aliquid u-

tile

Digitized by Google

tile perficiendum, quod sine eleemosynis fidelium facere non potest; sicut petuntur eleemosynæ pro constructione pontis, vel Ecclesiæ, vel quibuscumque aliis operibus, quæ vergunt in utilitatem communem; sicut scholares, ut possint vacare studio sapientiæ. Et hoc modo mendicitas est licita sicut sæcularibus, ita religiosis.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi loquitur expresse de his qui ex cupiditate mendicant.

Ad secundum dicendum, quod prima Glossa loquitur de petitione quæ fit ex cupiditate, ut patet ex verbis Apostoli; alia autem Glossa loquitur de illis qui absque omni utilitate, (a) quam faciunt, necessaria petunt, ut otiosi vivant: non autem otiose vivit qui qualitercumque utiliter vivit.

Ad tertium dicendum, quod ex illo præcepto legis divinæ non prohibetur alicui mendicare; sed prohibetur divitibus ne tam tenaces sint ut propter hoc ali qui egestate mendicare cogantur. Lex autem civilis imponit pœnam validis mendicantibus, qui non propter (b) utilitatem, vel necessitatem mendicant.

Ad quartum dicendum, quod duplex est turpitudo, una inhonestatis, alia exterioris defectus, sicut turpe est homini esse infirmum, vel pauperem. Et talis turpitudo mendicitatis non pertinet ad culpam, sed ad humilitatem pertinere potest, ut dictum est (in corp. art.)

Ad quintum dicendum, quod prædicantibus ex debito debetur victus ab his quibus prædicant; si tamen non quasi sibi debitum, sed quasi gratis dandum mendicando petere velint, ad maiorem humilitatem pertinet.

ARTICULUS VI. 899

Utrum liceat religiosis vilioribus vestibus uti quam ceteri utantur.

opusc. XIX. *cap.* VIII.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod non liceat religiosis vilioribus vestibus uti quam ceteris. Quia secundum Apostolum I. ad Thessal. ult. ab omni specie mala abstinere debemus. Sed vilitas vestium habet speciem mali: dicit enim Dominus Matth. VII. 15. *Attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium*: & super illud Apocal. VI. *Ecce equus pallidus &c.* dicit Glossa (ord. sup. illud, *Et ecce equus niger*:) „ Videns diabolus nec per apertas tribulationes, nec per apertas hæreses se posse proficere, præmittit falsos fratres, qui sub habitu religionis obtinent naturam nigri, & rufi equi, pervertendo fidem.“ Ergo videtur quod religiosi non debeant vilibus vestibus uti.

2. Præterea. Hieronymus dicit ad Nepotianum: *Vestes pullas*, idest nigras, *æque vita, ut candidas. Ornatus, ut sordes, pari modo fugiendi sunt: quia alterum delicias, alterum gloriam redolet.* Ergo videtur, cum inanis gloria sit gravius peccatum quam deliciarum usus, quod religiosi, qui debent ad perfectionem tendere, magis debeant vitare vestes viles quam pretiosas.

3. Præterea. Religiosi maxime intendere debent operibus pœnitentiæ. Sed in operibus pœnitentiæ non est utendum exterioribus signis tristitiæ, sed magis lætitiæ signis: dicit enim Dominus Matth. VI. 16. *Cum ieiunatis, nolite fieri sicut hypocritæ tristes*: & postea subdit: *Tu autem, cum ieiunas, unge caput tuum, & faciem tuam lava.* Quod exponens Augustinus in Lib. II. de serm. Dom. in monte (cap. XII. parum a princ.) dicit: *In hoc capitulo maxime advertendum est, non in solo rerum corporearum nitore, atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus luctuosis esse posse iactantiam, & eo periculosiorem, quo sub nomine servitutis Dei decipit.* Ergo videtur quod religiosi non debeant vilioribus vestibus indui.

Sed contra est quod Hebr. XI. 37. Apostolus dicit: *Circuierunt in melotis, & in pellibus caprinis*: Glossa (interl.) „ ut Helias, & alii:“ & in Decret. XXI. quæst. IV. (cap. *Omnis iactantia*) dicitur: *Si inventi fuerint deridentes eos qui vilibus, & religiosis vestibus amicti sunt, corrigantur. Priscis enim temporibus omnis sacratus vir cum mediocri, ac vili veste conversabatur.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in III. de doctr. christ. (cap. XII. parum a princ.) *in omnibus exterioribus rebus non usus rerum, sed libido utentis in culpa est.* Ad quam discernendam attendendum est, quod habitus vilis, & incultus dupliciter potest considerari. Uno modo, prout est signum quoddam dispositionis, vel status humani: quia, ut dicitur Eccli. XIX. 27. *a-*

(a) *An redundat hic quidpiam?* (b) *Ita cum mss. & edit. veteribus edit. Pat. Nicolaius legendum putat* debilitatem, *Vide corp. art.*

mictus .... hominis enuntiat de illo. Et secundum hoc vilitas habitus est quandoque signum tristitiæ: unde & homines in tristitia existentes solent vilioribus vestibus uti, sicut e converso in tempore solemnitatis, & gaudii utuntur cultioribus vestimentis. Unde & pœnitentes vilibus vestibus utuntur, ut patet Ionæ III. de Rege, *qui indutus est sacco*: & III Reg. XXI. de Achab, qui *operuit cilicio carnem suam*.

Quandoque vero est signum contemptus divitiarum, & mundani fastus. Unde Hieronymus dicit ad Rusticum monachum: *Sordidæ vestes candidæ mentis indicia sint; vilis tunica contemptum sæculi probet, ita dumtaxat, ne animus tumeat, ne habitus, sermoque dissentiant*. Et secundum utrumque horum competit religiosis vilitas vestium: quia religio est status pœnitentiæ, & contemptus mundanæ gloriæ.

Sed quod aliquis velit hoc aliis significare, contingit propter tria. Uno modo ad sui humiliationem. Sicut enim ex splendore vestium animus hominis elevatur, ita ex humilitate vestium humiliatur: unde de Achab, qui carnem suam cilicio induit, dixit Dominus ad Heliam: *Nonne vidisti Achab humiliatum coram me?* ut habetur III. Reg. XXI. 29. Alio modo propter exemplum aliorum: unde super illud Matth. III. *Habebat vestimentum de pilis camelorum &c.* dicit Glossa (ordin.) „ Qui pœnitentiam „ prædicat, habitum pœnitentiæ prætendit. “ Tertio modo propter inanem gloriam, sicut Augustinus dicit (Lib. II. de serm. Dom. in monte cap. XII. parum a princ.) quod *in ipsis sordibus luctuosis potest esse iactantia*. Duobus ergo primis modis laudabile est abiectis vestibus uti; tertio vero modo vitiosum est.

Alio autem modo potest considerari habitus vilis, & incultus, secundum quod procedit ex avaritia, vel negligentia: & sic etiam ad vitium pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quod vilitas vestium de se non habet speciem mali, immo potius speciem boni, scilicet contemptus mundanæ gloriæ. Et inde est quod mali sub vilitate vestium suam malitiam occultant. Unde Augustinus dicit in Lib. II. de sermone Domini in monte (cap. XXIV. a med.) quod *non ideo debent oves odisse vestimentum suum, quia plerumque illo se occultant lupi*.

Ad secundum dicendum, quod Hieronymus ibi loquitur de vestibus vilibus quæ deferuntur propter humanam gloriam.

Ad tertium dicendum, quod secundum doctrinam Domini, in operibus sanctitatis nihil homines facere debent propter apparentiam: quod præcipue contingit, quando aliquis aliquid novum facit. Unde Chrysostomus (alius Auctor) dicit super Matth. (hom. XIII. in opere imperf.) *Orans nihil novum faciat, quod aspiciant homines, vel clamando, vel pectus percutiendo, vel manus expandendo*: quia scilicet ex ipsa novitate homines reddunt intentos ad considerandum. Nec tamen omnis novitas intentos faciens homines ad considerandum, reprehensibilis est: potest enim & bene, & male fieri. Unde Augustinus dicit in Lib. II. de serm. Dom. in monte (cap. XII. ante med.) quod *qui in professione Christianitatis inusitato squalore, & sordibus intentos in se oculos hominum facit, cum id voluntate faciat, non necessitate patiatur, ex ceteris eius operibus potest cognosci, utrum hoc contemptu superflui cultus, an* (a) *ambitione aliqua faciat*. Maxime autem videntur hoc non ex ambitione facere religiosi, qui habitum vilem deferunt, quasi signum suæ professionis, qua contemptum mundi profitentur.

QUAESTIO CLXXXVIII.

De differentia religionum,

in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de differentia religionum: & circa hoc quæruntur octo.

Primo, utrum sint diversæ religiones, vel una tantum.

Secundo, utrum aliqua religio institui possit ad opera vitæ activæ.

Tertio, utrum aliqua religio possit ordinari ad militandum.

Quarto, utrum possit institui aliqua religio ad prædicandum, & huiusmodi opera exercenda.

Quinto, utrum possit aliqua religio institui ad studium scientiæ.

Sexto, utrum religio quæ ordinatur ad vitam contemplativam, sit potior ea quæ ordinatur ad vitam activam.

Se-

(a) *Al.* ex ambitione.

Septimo, utrum habere aliquid in communi diminuat de perfectione religionis.

Octavo, utrum religio solitariorum sit præferenda religioni in societate viventium.

ARTICULUS I. 900

Utrum sit tantum una religio.

Inf. art. 6. cor.

AD primum sic proceditur. Videtur quod non sit nisi una tantum religio. In eo enim quod totaliter, & perfecte habetur, diversitas esse non potest: propter quod non potest esse nisi unum primum summum bonum, ut in I. habitum est (quæst. VI. art. 2. 3. & 4.) Sed, sicut Gregorius dicit super Ezechiel. (hom. XX. inter med. & fi.) *cum quis omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo voverit, holocaustum est*, sine quo religio esse non dicitur. Ergo videtur quod religiones non sint multæ, sed una tantum.

2. Præterea. Ea quæ in essentialibus conveniunt, non diversificantur nisi per accidens. Sed sine tribus votis essentialibus religionis non est aliqua religio, ut supra habitum est (quæst. CLXXXVI. art. 6. & 7.) Ergo videtur quod ipsæ religiones specie non diversificentur, sed solum per accidens.

3. Præterea. Status perfectionis convenit & religiosis, & Episcopis, ut supra habitum est (quæst. CLXXXV. art. 5. & 7.) Sed Episcopatus non diversificatur specie, sed est unus, ubicumque fuerit unde Hieronymus dicit ad Evagrium (a) Episcopum: *Ubicumque fuerit Episcopus, sive Romæ, sive Eugubii, sive Constantinopoli, sive Rhegii, eiusdem meriti est, eiusdem & sacerdotii*. Ergo pari ratione una sola est religio.

4. Præterea. Ab Ecclesia tollendum est omne id quod confusionem inducere potest. Sed ex diversitate religionum videtur quædam posse confusio induci in populo christiano, ut quædam Decretalis dicit (cap. *Ne nimia*, de religiosis domib.) Ergo videtur quod non debeant esse diversæ religiones.

Sed contra est quod in Psal. XLIV. 10. scribitur ad ornatum Reginæ pertinere, quod *sit circumamicta varietate*.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (quæst. præc. art. 2. & quæst. CLXXXVI. art. 7.) status religionis est quoddam exercitium, quo aliquis exercetur ad perfectionem caritatis. Sunt autem diversa caritatis opera, quibus homo vacare potest: sunt etiam diversi modi exercitiorum. Et ideo religiones distingui possunt dupliciter. Uno modo secundum diversitatem eorum ad quæ ordinantur; sicut si una religio ordinetur ad peregrinos hospitio suscipiendos, & alia ad visitandos, vel redimendos captivos. Alio modo potest esse diversitas religionum secundum diversitatem exercitiorum; puta quod in una religione castigatur corpus per abstinentias ciborum, in alia per exercitium operum manualium, vel per nuditatem, aut per aliquid aliud huiusmodi.

Sed quia finis est potissimum in unoquoque, maior est religionum diversitas quæ attenditur secundum diversos fines, ad quos religiones ordinantur, quam quæ attenditur secundum diversa exercitia.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc est commune in omni religione quod aliquis totaliter se debet præbere ad serviendum Deo: unde ex hac parte non est diversitas inter religiones, ut scilicet in una religione aliquis retineat aliquid sui, & in alia aliud; est autem diversitas secundum diversa, in quibus homo Deo servire potest, & secundum quod ad hoc homo se potest diversimode disponere.

Ad secundum dicendum, quod tria essentialia vota religionis pertinent ad exercitium religionis, sicut quædam principalia, ad quæ omnia alia reducuntur, ut supra dictum est (quæst. CLXXXVI. art. 7. cor. & ad 2.) Ad observandum autem unumquodque eorum diversimode aliquis se disponere potest; puta ad votum continentiæ servandum se disponit aliquis per loci solitudinem, per abstinentiam, per mutuam societatem, & per multa alia huiusmodi. Et secundum hoc patet quod communitas essentialium votorum compatitur diversitatem religionis, tum propter diversas dispositiones, tum etiam propter diversos fines, ut ex supra dictis patet (in corp. & quæst. CLXXXVI. art. 7. ad 2.)

Ad tertium dicendum, quod in his quæ ad perfectionem pertinent, Episco-

(a) *Vocem* Episcopum *redundare* monent Theologi, *nec profecto est in Hieronymo; at sic habet Decret. dist.* XCIII. *cap.* XXIV. *Cid. A can.* ad Eliandrum.

pus se habet per modum agentis, religiosi autem per modum patientis, ut supra dictum est (quæst. clxxxiv. art. 7.) Agens autem, etiam in naturalibus, quanto est superius, tanto est magis unum; ea vero quæ patiuntur, sunt diversa. Unde rationabiliter est unus episcopalis status, religiones vero diversæ.

Ad quartum dicendum, quod confusio opponitur distinctioni, & ordini. Sic ergo ex multitudine religionum induceretur confusio, si ad idem, & eodem modo diversæ religiones essent absque necessitate, & utilitate. Unde, ut hoc non fiat, salubriter institutum est ne nova religio, nisi auctoritate summi Pontificis, instituatur.

ARTICULUS II. 901

Utrum aliqua religio institui debeat ad opera vitæ activæ.

opusc. xxix. *cap.* 1. *princ.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod nulla religio institui debeat ad opera vitæ activæ. Omnis enim religio pertinet ad perfectionis statum, ut ex supra dictis patet (quæst. clxxxiv. art. 5.) Sed perfectio religiosi status consistit in contemplatione divinorum: dicit enim Dionysius vi. cap. eccles. Hierarch. (ante med.) quod *nominantur ex Dei puro servitio, & famulatu, & indivisibili, & singulari vita uniente eos in divisibilium sanctis convolutionibus*, idest contemplationibus, *ad deiformem unitatem, & amabilem Deo perfectionem*. Ergo videtur quod nulla religio institui possit ad opera vitæ activæ.

2. Præterea. Idem iudicium videtur esse de monachis, & canonicis regularibus, ut habetur extra de postul. cap. *Ex parte*, & de statu monach. cap. *Quod Dei timorem*: dicitur enim, quod *a sanctorum monachorum consortio non putantur seiuncti*: & eadem ratio videtur esse de omnibus aliis religiosis. Sed monachorum religio est instituta ad vitam contemplativam: unde Hieronymus dicit ad Paulinum: *Si cupis esse quod diceris monachus, idest solus, quid facis in urbibus?* Et idem habetur extra de renuntiatione, cap. *Nisi cum pridem*, & de Regular. cap. *Licet quibusdam*. Ergo videtur quod omnis religio ordinetur ad vitam contemplativam, & nulla ad activam.

3. Præterea. Vita activa ad præsens sæculum pertinet. Sed omnes religiosi sæculum deserere dicuntur: unde Gregorius dicit super Ezechiel. (hom. xx. inter med. & fin.) *Qui præsens sæculum deserit, & agit bona quæ valet, quasi iam Aegypto derelicta, sacrificium præbet in eremo*. Ergo videtur quod nulla religio possit ordinari ad vitam activam.

Sed contra est quod dicitur Iacobi 1. 27. *Religio munda, & immaculata apud Deum, & Patrem hæc est, visitare pupillos, & viduas in tribulatione eorum*. Sed hoc pertinet ad vitam activam. Ergo convenienter religio potest ordinari ad vitam activam.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) religionis status ordinatur ad perfectionem caritatis, quæ se extendit ad dilectionem Dei, & proximi. Ad dilectionem autem Dei directe pertinet contemplativa vita, quæ soli Deo vacare desiderat; ad dilectionem autem proximi directe pertinet vita activa, quæ deservit necessitatibus proximorum: & sicut ex caritate diligitur proximus propter Deum; ita etiam obsequium delatum in proximos redundat in Deum, secundum illud Matth xxv. 40. *Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis*. Unde & huiusmodi obsequia proximis facta, inquantum ad Deum referuntur, dicuntur esse sacrificia quædam, secundum illud ad Hebr. ult. 16. *Beneficentiæ, & communionis nolite oblivisci: talibus enim hostiis promeretur Deus*. Et quia ad religionem proprie pertinet sacrificium Deo offerre, ut supra habitum est (quæst. lxxxi. art. 1. ad 1. & art. 4. ad 1.) consequens est quod convenienter religiones quædam ad opera vitæ activæ ordinentur.

Unde & in collationibus Patrum (collat. xiv. cap. iv. cir. princ.) Abbas Nesteros distinguens diversa religionum studia, dicit: *Quidam summam intentionis suæ erga eremi secreta, & cordis constituunt puritatem; quidam erga institutionem fratrum, & cœnobiorum curam; quosdam xenodochii*, idest hospitalitatis, *delectat obsequium*.

Ad primum ergo dicendum, quod Dei servitium, & famulatus salvatur etiam in operibus victæ activæ, quibus aliquis servit proximo propter Deum, sicut dictum est (in corp.) In quibus etiam salvatur singularitas vitæ, non quantum ad hoc quod homo cum hominibus non conversetur, sed quantum ad hoc quod ho-

homo singulariter his intendat quæ ad divinum obsequium spectant: & dum religiosi operibus vitæ activæ insistunt intuitu Dei, consequens est quod in eis actio ex contemplatione divinorum derivetur. Unde non privantur omnino fructu contemplativæ vitæ.

Ad secundum dicendum, quod eadem est ratio de monachis, & omnibus aliis religiosis, quantum ad ea quæ sunt communia omni religioni; puta quod totaliter se dedicent divinis obsequiis, & quod essentialia vota religionis observent, & quod a sæcularibus negotiis se abstineant. Sed non oportet similitudinem esse quantum ad alia quæ sunt propria monasticæ professioni, quæ specialiter ad vitam contemplativam ordinantur. Unde & in prædicta Decretali de postulando non dicitur simpliciter, quod sit idem iudicium de canonicis regularibus, quod de monachis; sed quantum ad supradicta, scilicet *quod in forensibus causis officio advocationis non utantur*: & in Decretali inducta de statu monachorum, postquam præmiserat, quod *non putantur a consortio monachorum seiuncti canonici regulares*, subditur: *Regulæ tamen inserviunt laxiori*. Ex quo patet quod non ad omnia tenentur ad quæ monachi.

Ad tertium dicendum, quod dupliciter aliquis potest esse in sæculo: uno modo per præsentiam corporalem; alio modo per mentis affectum. Unde & discipulis suis Dominus dixit (Ioan. xv. 19.) *Ego elegi vos de mundo*: de quibus tamen ad Patrem loquitur dicens (Ioan. XVII. 11.) *In mundo sunt, & ego ad te venio*. Quamvis ergo religiosi qui circa opera vitæ activæ occupantur, sint in sæculo secundum præsentiam corporalem; non tamen sunt in sæculo quantum ad mentis affectum: quia in exterioribus occupantur, non quasi quærentes aliquid in mundo, sed solum propter divinum obsequium. *Utuntur enim hoc mundo, tamquam non utentes*, ut dicitur I. ad Cor. VII. Unde Iacobi I. 27. postquam dictum est: *Religio munda, & immaculata est visitare pupillos, & viduas in tribulatione*: subditur: *Et immaculatum se custodire ab hoc sæculo*, ut scilicet affectus in rebus sæculi non detineatur.

ARTICULUS III. 902

Utrum aliqua religio ordinari possit ad militandum.

Inf. art. 4. ad 2. & 5.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod nulla religio ordinari possit ad militandum. Omnis enim religio pertinet ad statum perfectionis. Sed ad perfectionem vitæ christianæ pertinet quod Dominus dicit Matth. v. 39. *Ego dico vobis, non resistere malo; sed si quis percusserit te in unam maxillam, præbe ei & alteram*: quod repugnat officio militari. Ergo nulla religio potest institui ad militandum.

2. Præterea. Gravior est compugnatio corporalium præliorum quam concertationes verborum, quæ in advocationibus fiunt. Sed religiosis interdicitur officio advocationis uti, ut patet in Decretali de postulando supra inducta (ar. præc. arg. 2.) Ergo videtur quod multo minus aliqua religio possit institui ad militandum.

3. Præterea. Status religionis est status pœnitentiæ, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 6.) Sed pœnitentibus secundum iura interdicitur militia: dicitur enim in Decret. de pœnit. dist. v. (cap. III.) *Contrarium omnino est ecclesiasticis regulis, post pœnitentiæ actionem redire ad militiam sæcularem*. Ergo nulla religio congrue institui potest ad militandum.

4. Præterea. Nulla religio institui potest ad aliquid iniustum. Sed, sicut Isidorus dicit in Lib. XVIII. Etymol. (cap. I. cir. princ.) *iustum bellum est quod ex edicto imperiali geritur*. Cum ergo religiosi sint quædam privatæ personæ, videtur quod non liceat eis bellum gerere; & ita ad hoc non potest institui aliqua religio.

Sed contra est quod Augustinus dicit ad Bonifacium (ep. clxxxix. al. ccv. parum ante med.) *Noli existimare, neminem Deo placere posse qui armis bellicis ministrat. In his erat sanctus David, cui Dominus magnum testimonium perhibuit*. Sed ad hoc institutæ sunt religiones ut homines Deo placeant. Ergo nihil prohibet aliquam religionem institui ad militandum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) religio institui pot-

Digitized by Google

est non solum ad opera vitæ contemplativæ, sed etiam ad opera vitæ activæ, inquantum pertinent ad subventionem proximorum, & obsequium Dei, non autem inquantum pertinent ad aliquid mundanum tenendum. Potest autem officium militare ordinari ad subventionem proximorum, non solum quantum ad privatas personas, sed etiam quantum ad totius reipublicæ defensionem: unde de Iuda Machabæo I. Machab. III. 2. dicitur, quod *præliabatur prælium Israel cum lætitia*; *& dilatavit populo suo gloriam*. Ordinari etiam potest ad conservationem divini cultus: unde ibidem subditur, Iudam dixisse: *Nos pugnabimus pro animabus nostris, & legibus nostris*: & infra cap. XIII. 3. dicit Simon: *Vos scitis quanta ego, & fratres mei, & domus patris mei fecimus pro legibus, & pro sanctis prælia*.

Unde convenienter potest institui aliqua religio ad militandum, non quidem propter aliquid mundanum, sed propter defensionem divini cultus, & publicæ salutis, vel etiam pauperum, & oppressorum, secundum illud Psal. lxxxi. 4. *Eripite pauperem, & egenum de manu peccatoris liberate*.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis potest non resistere malo dupliciter. Uno modo, condonando propriam iniuriam: & sic potest ad perfectionem pertinere, quando ita fieri expedit ad salutem aliorum. Alio modo, tolerando patienter iniurias aliorum: & hoc ad imperfectionem pertinet, vel etiam ad vitium, si aliquis potest convenienter iniurianti resistere. Unde Ambrosius dicit in Lib. I. de offic. (cap. XXVII. vers. fin.) *Fortitudo, quæ in bello tuetur a barbaris patriam, vel domi defendit infirmos, vel a latronibus socios, plena est iustitia*: sicut etiam ibidem Dominus dicit: *Quæ tua sunt, ne repetas*. Et tamen si aliquis non repeteret ea quæ sunt aliorum, si ad eum pertineat, peccaret: homo enim laudabiliter donat sua, non autem aliena. Et multo minus ea quæ sunt Dei, non sunt negligenda: quia, ut Chrysostomus (alius Auctor) dicit super Matth. (hom. V. in op. imperf. inter med. & fin.) *iniurias Dei dissimulare nimis est impium*.

Ad secundum dicendum, quod exercere advocationis officium propter aliquid mundanum, repugnat omni religioni; non autem si hoc aliquis exerceat secundum dispositionem sui prælati pro monasterio suo, ut in eadem Decret. subditur: neque etiam pro defensione pauperum, aut viduarum. Unde in Decret. dist. lxxxviii. (cap. I.) dicitur: *Decrevit sancta Synodus, nullum deinceps clericum aut possessiones conducere, aut sæcularibus negotiis se immiscere, nisi propter curam pupillorum &c.* Et similiter militare propter aliquid mundanum, est omni religioni contrarium; non autem militare propter obsequium Dei.

Ad tertium dicendum, quod militia sæcularis interdicitur pœnitentibus; sed militia quæ est propter divinum obsequium, imponitur alicui in pœnitentiam; sicut patet de his quibus iniungitur ut militent in subsidium Terræ sanctæ.

Ad quartum dicendum, quod religio non sic instituitur ad militandum quod religiosis propria auctoritate liceat bella gerere, sed solum auctoritate Principum, vel Ecclesiæ.

ARTICULUS IV. 903

Utrum aliqua religio possit institui ad prædicandum, vel confessiones audiendum.

Opusc. X. *cap.* IV.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod nulla religio possit institui ad prædicandum, vel confessiones audiendum. Dicitur enim VII. quæst. I. (cap. *Hoc nequaquam*:) *Monachorum vita subiectionis habet verbum, & discipulatus, non docendi, vel præsidendi, vel pascendi alios*: & eadem ratio esse videtur de aliis religiosis. Sed prædicare, & confessiones audire, est pascere, vel docere alios. Non ergo ad hoc aliqua religio potest institui.

2. Præterea. Id ad quod religio instituitur, videtur esse maxime proprium religioni, ut supra dictum est (art. 2. & 3. præc.) Sed prædicti actus non sunt proprii religiosorum, sed potius prælatorum. Non ergo ad huiusmodi actus potest aliqua religio institui.

3. Præterea. Inconveniens videtur quod auctoritas prædicandi, & confessiones audiendi infinitis hominibus committatur. Sed non est certus numerus eorum qui in aliqua religione recipiuntur. Ergo inconveniens est quod aliqua religio instituatur ad actus prædictos.

4. Præterea. Prædicatoribus debetur victus

Digitized by Google

victus a fidelibus Christi, ut patet I. ad Corinth. IX. Si ergo committitur praedicationis officium alicui religioni ad hoc institutae, sequitur quod fideles Christi teneantur ad exhibendum sumptus infinitis personis: quod cedit in magnum eorum gravamen. Non ergo debet aliqua religio institui ad huiusmodi actus exercendos.

5. Praeterea. Institutio Ecclesiae debet sequi institutionem Christi. Sed Christus primo misit ad praedicandum duodecim Apostolos, ut habetur Luc. IX. & postea misit septuagintaduos discipulos, ut habetur Luc. X. &, sicut Glossa (ordin. Bedae sup. illud, *Post haec autem &c.*) ibidem dicit, *Apostolorum formam tenent Episcopi, septuaginta duorum discipulorum minores presbyteri*, scilicet curati. Ergo praeter Episcopos, & presbyteros parochiales, non debet aliqua religio institui ad praedicandum, vel ad confessiones audiendum.

Sed contra est quod in collationibus Patrum (collat. XIV. cap. IV. in fin.) Abbas Nestores de diversitate religionum loquens ait: *Quidam eligentes aegrotantium curam, alii intercessionem quae pro miseris, atque oppressis impenditur, exequentes, aut doctrinae insistentes, aut eleemosynas pauperibus largientes, inter magnos, atque summos viros pro affectu suo, ac pietate viguerunt*. Ergo sicut ad aegrotantium curam aliqua religio potest institui; ita etiam ad docendum populum per praedicationem, & alia huiusmodi opera.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 2. hu. quaest.) convenienter religio institui potest ad opera vitae activae, secundum quod ordinantur ad utilitatem proximorum, & ad obsequium Dei, & conservationem divini cultus. Magis autem procuratur utilitas proximorum per ea quae pertinent ad spiritualem animae salutem, quam per ea quae pertinent ad subveniendum corporali necessitati, quanto spiritualia corporalibus sunt potiora. Unde supra dictum est (quaest. XXXII. art. 3.) quod eleemosynae spirituales sunt corporalibus potiores. Hoc etiam pertinet magis ad obsequium Dei, cui nullum sacrificium est magis acceptum quam zelus animarum, ut Gregorius dicit super Ezech. (hom. XII. aliquant. ante fin.) Maius etiam est, spiritualibus armis contra errores haereticorum, & tentationes daemonum fideles defendere, quam corporalibus armis populum fidelem tueri. Et ideo convenientissimum est, ad praedicandum, & ad alia huiusmodi quae pertinent ad salutem animarum, aliquam religionem institui.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui operatur ex virtute alterius, agit per modum instrumenti. Minister autem est sicut instrumentum animatum, ut Philosophus dicit in I. Polit. (cap. III. ante med. & Lib. VIII. Ethic. cap. XI. ad fin.) Unde quod aliquis auctoritate praelatorum praedicet, vel alia huiusmodi faciat, non supergreditur discipulatus, vel subiectionis gradum, qui competit religiosis.

Ad secundum dicendum, quod sicut religiones aliquae instituuntur ad militandum, non quidem ut militent auctoritate propria, sed auctoritate Principum, vel Ecclesiae, quibus ex officio competit, sicut dictum est (art. praec. ad 4.) ita etiam religiones instituuntur ad praedicandum, & confessiones audiendum, non quidem auctoritate propria, sed auctoritate praelatorum superiorum, & inferiorum, ad quos ex officio pertinet: & ita subservire praelatis in tali ministerio, est huiusmodi religionis proprium.

Ad tertium dicendum, quod a praelatis non conceditur talibus religiosis ut quilibet indifferenter possit praedicare, vel confessiones audire; sed secundum moderationem eorum qui huiusmodi religionibus praeficiuntur, vel secundum taxationem ipsorum praelatorum.

Ad quartum dicendum, quod plebs fidelis non tenetur ex debito iuris ad sumptus ministrandos nisi ordinariis praelatis, qui propter hoc decimas, & oblationes fidelium recipiunt, & alios ecclesiasticos reditus. Sed si aliqui in huiusmodi actibus gratis velint fidelibus ministrare, non potestative ab eis sumptus exigentes, non propter hoc gravantur fideles: quia etiam ipsi possunt liberaliter recompensare temporalem subventionem: ad quam etsi non teneantur ex debito iuris, tenentur tamen ex debito caritatis; non autem ita quod *eis sit tribulatio, aliis autem remissio*, ut dicitur II. ad Corinth. VIII. 13. Si tamen non invenirentur qui gratis se huiusmodi obsequiis manciparent, tenerentur ordinarii praelati, si ipsi non sufficerent, alios ad hoc idoneos quaerere, quibus sumptus ipsi ministrarent.

Ad quintum dicendum, quod formam se-

Digitized by Google

septuagintaduorum discipulorum non solum tenent presbyteri curati, sed quicumque alii minoris ordinis, qui Episcopis in eorum officio subserviunt. Non enim legitur, quod septuaginta duobus discipulis Dominus aliquas determinatas parochias assignaret, sed quod *mittebat eos binos ante faciem suam in omnem civitatem, & locum quo erat ipse venturus*. Opportunum autem fuit ut praeter ordinarios praelatos alii assumerentur ad huiusmodi officia, propter multitudinem fidelis populi, & difficultatem inveniendi sufficientes personas distribuendas singulis plebibus; sicut etiam religiones ad militandum necesse fuit institui, propter defectum saecularium Principum ad resistendum infidelibus in aliquibus terris.

ARTICULUS V. 904

Utrum sit instituenda aliqua religio ad studendum.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod non sit instituenda aliqua religio ad studendum. Dicitur enim in Psal. lxx. 16. *Quoniam non cognovi litteraturam, introibo in potentias Domini*: Glossa (interl.), idest virtutem christianam. Sed perfectio christianae virtutis maxime videtur ad religiosos pertinere. Ergo eorum non est studio litterarum insistere.

2. Praeterea. Id quod est dissensionis principium, religiosis non competit, qui in unitatem pacis congregantur. Sed studium dissensionem inducit: unde & in Philosophis subsecuta est diversitas sectarum: unde & Hieronymus super epist. ad Titum (cap. I. sup. illud, *Et constituas per civitates*) dicit: *Antequam diaboli instinctu studia in religione fierent, & diceretur in populis, Ego sum Pauli, ego Apollo, ego Cephae, &c.* Ergo videtur quod nulla religio debeat institui ad studendum.

3. Praeterea. Professio christianae religionis differre debet a professione Gentilium. Sed apud Gentiles aliqui Philosophiam profitebantur; & nunc etiam aliqui saeculares dicuntur aliquarum scientiarum professores. Non ergo religiosis competit studium litterarum.

Sed contra est quod Hieronymus in epistola ad Paulin. invitat eum ad discendum in statu monastico, dicens: *Discamus in terris, quorum scientia nobis perseveret in caelis*: & infra: *Quicquid quaeris, tecum scire conabor*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 2. hu. quaest.) religio potest ordinari ad vitam activam, & ad vitam contemplativam. Inter opera autem vitae activae principaliora sunt illa, quae ordinantur directe ad salutem animarum, sicut praedicare, & alia huiusmodi. Competit ergo studium litterarum religiosis tripliciter.

Primo quidem quantum ad id quod est proprium contemplativae vitae, ad quam studium litterarum dupliciter adiuvat. Uno modo directe coadiuvando ad contemplandum, illuminando scilicet intellectum. Vita enim contemplativa, de qua nunc loquimur, principaliter ordinatur ad considerationem divinorum, ut supra habitum est (quaest. clxxx. art. 4.) in qua dirigitur homo per studium ad considerandum divina: unde in laudem viri iusti dicitur in Psal. I. 2. quod *in lege Domini meditabitur die, ac nocte*: & Eccli. xxxix. I. dicitur: *Sapientiam antiquorum exquiret sapiens, & in Prophetis vacabit*. Alio modo studium litterarum iuvat ad contemplativam vitam indirecte, removendo contemplationis pericula, scilicet errores qui in contemplatione divinorum frequenter accidunt his qui Scripturas ignorant; sicut in collationibus Patrum (collat. x. cap. III.) legitur, quod Abbas Serapion propter simplicitatem incidit in errorem Anthropomorphitarum, idest eorum qui Deum habere humanam formam arbitrantur. Unde dicit Gregorius in VI. Moral. (cap. XVII ante med.) quod *nonnulli, dum plus exquirunt contemplando quam capiant, usque ad perversa dogmata erumpunt: & dum veritatis esse discipuli humiliter negligunt, magistri errorum fiunt*. Et propter hoc dicitur Eccle. II. 3. *Cogitavi in corde meo abstrahere a vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam, devitaremque stultitiam*.

Secundo necessarium est studium litterarum religiosis institutis ad praedicandum, & alia huiusmodi exercendum: unde Apostolus dicit ad Tit. I. 9. de Episcopo, ad cuius officium huiusmodi actus pertinent: *Amplectentem eum, qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, & eos qui contradicunt, arguere*. Nec obstat quod Apostoli absque studio litterarum ad praedicandum sunt missi; quia, ut

Digitized by Google

ut Hieronymus dicit in epistola ad Paulinum (inter princ. & med.) *quicquid aliis exercitatio, & quotidiana in lege Dei meditatio tribuere solet, hoc illis Spiritus sanctus suggerebat.*

Tertio studium litterarum religioni congruit quantum ad id quod est omni religioni commune: valet enim ad vitandum carnis lasciviam: unde & Hieronymus dicit ad Rusticum monachum (cir. med.) *Ama Scripturarum scientiam, & carnis vitia non amabis.* Avertit enim animum a cogitatione lasciviæ, & carnem macerat propter studii laborem, secundum illud Eccli. XXXI. 1. *Vigilia honestatis tabefaciet carnes.* Valet etiam ad auferendam cupiditatem divitiarum: unde Sap. VII. 8. dicitur: *Divitias nihil esse duxi in comparatione illius:* & I. Machab. XII. 8. dicitur: *Nos autem nullo horum indiguimus*, scilicet exteriorum subsidiorum, *habentes solatio sanctos libros, qui in manibus nostris sunt.* Valet etiam ad obedientiæ documentum: unde Augustinus dicit in Lib. de operibus monach. (cap. XVII. cir. fin.) *Quæ est ista perversitas, lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare?* Et ideo manifestum est quod congrue potest institui religio ad studium litterarum.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa ibi exponit illud de littera veteris legis, de qua Apostolus dicit II. Corinth. III. 6. *Littera occidit.* Unde *non cognoscere litteraturam* est non approbare litteralem circumcisionem, & ceteras carnales observantias.

Ad secundum dicendum, quod studium ad scientiam ordinatur, quæ sine caritate inflat, & per consequens dissensiones facit, secundum illud Proverb. XIII. 10. *Inter superbos semper sunt iurgia*; sed cum caritate ædificat, & concordiam parit: unde I. ad Corinth. 1. 5. Apostolus cum dixisset, *Divites facti estis in omni verbo, & in omni scientia*, postmodum subdit: *Idipsum dicatis omnes, & non sint in vobis schismata.* Hieronymus tamen non loquitur ibi de studiis litterarum, sed de studiis dissensionum, quæ per hæreticos, & schismaticos intraverunt in religionem christianam.

Ad tertium dicendum, quod Philosophi profitebantur studia litterarum quantum ad sæculares doctrinas; sed religiosis competit principaliter intendere studio litterarum pertinentium ad doctrinam quæ secundum pietatem est, ut dicitur ad Tit. 1. Aliis autem doctrinis intendere non pertinet ad religiosos, quorum tota vita divinis obsequiis mancipatur, nisi inquantum ordinantur ad sacram doctrinam. Unde Augustinus dicit in fine Musicæ: *Nos dum negligendos esse non existimamus, quos hæretici rationis, & scientiæ fallaci pollicitatione decipiunt, tardius incedimus consideratione ipsarum viarum: quod tamen facere non auderemus, nisi multos pios Ecclesiæ catholicæ matris optimæ filios, eadem refellendorum hæreticorum necessitate fecisse videremus.*

ARTICULUS VI. 905

Utrum religio quæ vacat vitæ contemplativæ, sit potior ea quæ vacat operibus vitæ activæ.

Inf. quæst. clxxxix. art. 8. cor. & ad 2. & opusc. x. cap. IV. fin.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod religio quæ vacat vitæ contemplativæ, non sit potior ea quæ vacat operibus vitæ activæ. Dicitur enim extra, de regularib. & transeuntibus ad religionem, cap. *Licet: Sicut maius bonum minori bono præponitur; ita communis utilitas speciali utilitati præfertur: & in hoc casu recte præponitur doctrina silentio, sollicitudo contemplationi, & labor quieti.* Sed religio est melior quæ ad maius bonum ordinatur. Ergo videtur quod religiones quæ ordinantur ad vitam activam, sint potiores illis quæ ordinantur ad vitam contemplativam.

2. Præterea. Omnis religio ordinatur ad perfectionem caritatis, ut supra habitum est (art. 1. & 2. hu quæst.) Sed super illud ad Hebr. XII. *Nondum usque ad sanguinem restitistis*, dicit Glossa (Aug. serm. XVII. de verb. Apost. cap. 1. cir. med.) *Perfectior in hac vita dilectio nulla est ea ad quam sancti Martyres pervenerunt, qui contra peccatum usque ad sanguinem certarunt.* Certare autem usque ad sanguinem competit religionibus quæ ad militiam ordinantur, quæ tamen pertinent ad vitam activam. Ergo videtur quod huiusmodi religiones sint potissimæ.

3. Præterea. Tanto videtur esse aliqua religio perfectior, quanto est arctior. Sed nihil prohibet aliquas religiones ad vitam activam ordinatas esse arctioris observantiæ quam sint illæ quæ ordinantur ad vitam contemplativam. Ergo sunt potiores.

Sed

Sed contra est quod Dominus Luc. x. dicit, *optimam partem* esse *Mariae*; per quam vita contemplativa significatur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. I. hu. quaest.) differentia unius religionis ad aliam principaliter quidem attenditur ex parte finis, secundario autem ex parte exercitii. Et quia non potest aliquid dici altero potius, nisi secundum id in quo ab eo differt; ideo excellentia unius religionis super aliam principaliter quidem attenditur secundum religionis finem, secundario autem secundum exercitium. Diversimode tamen utraque comparatio attenditur. Nam comparatio quae est secundum finem, est absoluta, eo quod finis propter se quaeritur; comparatio autem quae est secundum exercitium, est respectiva, quia exercitium non quaeritur propter se, sed propter finem. Et ideo illa religio alteri praefertur quae ordinatur ad finem absolute potiorem, vel quia est maius bonum, vel quia ad plura bona ordinatur. Si vero sit finis idem, secundario attenditur praeeminentia religionis, non secundum quantitatem exercitii, sed secundum proportionem eius ad finem intentum. Unde & in collationibus Patrum (collat. II. cap. II.) introducitur sententia B. Antonii, qui praetulit discretionem, per quam aliquis omnia moderatur, & ieiuniis, & vigiliis, & omnibus huiusmodi observantiis.

Sic ergo dicendum est, quod opus vitae activae est duplex. Unum quidem quod ex plenitudine contemplationis derivatur, sicut doctrina, & praedicatio. Unde & Gregorius dicit super Ezech. (hom. v. a med.) quod *de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus* dicitur Psal. cxliv. 7. *Memoriam (a) suavitatis tuae eructabunt*. Et hoc praefertur simplici contemplationi. Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum; ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari. Aliud autem opus est activae vitae quod totaliter consistit in occupatione exteriori; sicut eleemosynas dare, hospites recipere, & alia huiusmodi, quae sunt minora operibus contemplationis, nisi forte in casu necessitatis, ut ex supra dictis patet (quaest. clxxxII. art. I.) Sic ergo summum gradum in religionibus tenent quae ordinantur ad docendum, & praedicandum, quae & propinquissimae sunt perfectioni Episcoporum; sicut & in aliis rebus *fines primorum coniunguntur principiis secundorum*, ut Dionysius dicit VII. cap. de div. Nom. (a med. lect. 4.) Secundum autem gradum tenent illae quae ordinantur ad contemplationem. Tertius est earum quae occupantur circa exteriores actiones.

In singulis autem horum graduum potest attendi praeeminentia, secundum quod una religio ordinatur ad altiorem actum in eodem genere; sicut inter opera activae vitae potius est redimere captivos quam recipere hospites, & in operibus vitae contemplativae potior est oratio quam lectio. Potest etiam attendi praeeminentia, si una earum ad plura horum ordinetur quam alia, vel si convenientiora statuta habeat ad finem propositum consequendum.

Ad primum ergo dicendum, quod Decretalis illa loquitur de vita activa, prout ordinatur ad salutem animarum.

Ad secundum dicendum, quod religiones quae instituuntur propter militiam, directius ordinantur ad hoc quod effundant sanguinem hostium quam ad hoc quod eorum sanguis effundatur: quod proprie Martyribus competit. Nihil tamen prohibet, huiusmodi religiosos in aliquo casu meritum martyrii consequi, & secundum hoc praeferri aliis religiosis; sicut & opera activa interdum in aliquo casu praeferuntur contemplationi.

Ad tertium dicendum, quod (b) artitudo observantiarum non est illud quod praecipue in religione commendatur, ut beatus Antonius dicit (in collat. PP. collat. II. cap. II. a med. & cap. III. & IV.) & Isaiae LVIII. 5. dicitur: *Numquid tale est ieiunium quod elegi, per diem affligere hominem animam suam?* assumitur tamen in religione ut necessaria ad carnis macerationem; quae *si sine discretione fit, periculum deficiendi habet annexum*, sicut beatus Antonius dicit. Et ideo non est potior religio ex hoc quod habet artiores observantias, sed ex hoc quod ex maiori discretione sunt eius observantiae ordinatae ad finem religionis; sicut ad continentiam efficacius ordinatur maceratio carnis per abstinentiam cibi, & potus, quae pertinent ad famem, & sitim, quam per subtractionem vestium, quae pertinent ad frigus, & nuditatem, & quam per corporalem laborem.

AR-

(a) *Vulgata* abundantiae suavitatis. (b) *Ita mss. & edit. passim. Al.* altitudo.

Digitized by Google

ARTICULUS VII. 906

Utrum habere aliquid in communi diminuat perfectionem religionis.

Opusc. xvii. *cap.* xv. & *opus.* x. *cap.* vi.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod habere aliquid in communi diminuat perfectionem religionis. Dicit enim Dominus Matth. xix. 21. *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quae habes, & da pauperibus.* Ex quo patet quod carere mundanis divitiis pertineat ad perfectionem christianae vitae. Sed illi qui habent aliquid in communi, non carent divitiis mundanis. Ergo videtur quod non attingant omnino ad perfectionem christianae vitae.

2. Praeterea. Ad perfectionem consiliorum pertinet ut homo mundana sollicitudine careat: unde & Apostolus I. ad Corinth. vii. 32. dans consilium de virginitate dixit: *Volo vos sine sollicitudine esse.* Sed ad sollicitudinem praesentis vitae pertinet quod aliqui reservent sibi aliquid in futurum: quam quidem sollicitudinem Dominus discipulis prohibet Matth. vi. 34 dicens: *Nolite solliciti esse in crastinum.* Ergo videtur quod habere aliquid in communi diminuat perfectionem christianae vitae.

3. Praeterea. Divitiae communes quodammodo pertinent ad singulos qui sunt in communitate: unde Hieronymus ad Heliodor. Episc. (parum a med. epist.) dicit de quibusdam loquens: *Sunt ditiores monachi quam fuerant saeculares: possident opes sub Christo paupere, quas sub locuplete diabolo non habuerunt: suspirat eos Ecclesia divites, quos tenuit mundus ante mendicos.* Sed quod aliquis habeat divitias proprias, derogat perfectioni religionis. Ergo etiam perfectioni religionis derogat quod aliquid in communi habeatur.

4. Praeterea. Gregorius in III. Dial. (cap. ix. cir. med.) narrat de quodam sanctissimo viro Isaac, quod *cum ei discipuli humiliter innuerent ut pro usu monasterii possessiones quae offerebantur, acciperet, ille sollicitus suae paupertatis custos fortem sententiam tenebat, dicens: Monachus qui in terra possessiones quaerit, monachus non est:* quod intelligitur de communibus possessionibus, quae pro communi usu monasterii ei offerebantur. Ergo videtur quod habere aliquid in communi tollat perfectionem religionis.

5. Praeterea. Dominus perfectionem religionis discipulis tradens Matth. x. 9. dicit: *Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris, non peram in via*: per quod, ut Hieronymus dicit (in hunc loc.) *arguit Philosophos, qui vulgo appellantur Bactroperatae; qui quasi contemptores saeculi, & omnia pro nihilo ducentes cellarium secum vehebant.* Ergo videtur quod servare aliquid sive in proprio, sive in communi, diminuat perfectionem religionis.

Sed contra est quod Prosper dicit in Lib. II. de vita contemplativa (cap. ix. parum a princ.) & habetur xii. quaest. 1. (cap. *Expedit*:) *Satis ostenditur, & propria debere propter perfectionem contemni, & sine impedimento perfectionis Ecclesiae posse facultates, quae sunt profecto communes, possideri.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quest. clxxxiv. art. 3. & quaest. clxxxv. art. 6. ad 1.) perfectio non consistit essentialiter in paupertate, sed in Christi sequela, secundum illud Hieronymi super Matthaeum (cap. xix. sup. illud, *Et secuti sumus te*:) „Quia non „sufficit omnia relinquere, addit Petrus „quod perfectum est, scilicet, *Secuti* „*sumus te.*" Paupertas autem est sicut instrumentum, vel exercitium perveniendi ad perfectionem. Unde in collationibus Patrum (collat. 1. cap. vii. a med.) Abbas Moyses dicit: *Ieiunia, vigiliae, meditatio Scripturarum, nuditas, ac privatio omnium facultatum, non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt.* Est autem privatio omnium facultatum, sive paupertas perfectionis instrumentum, inquantum per remotionem divitiarum tolluntur quaedam caritatis impedimenta: quae sunt praecipue tria. Quorum primum est sollicitudo, quam secum divitiae afferunt: unde Dominus dicit Matth. xiii. 22. *Quod autem seminatum est in spinis, hic est qui verbum Dei audit: & sollicitudo saeculi istius, & fallacia divitiarum suffocat verbum.* Secundum autem est divitiarum amor, qui ex divitiis possessis augetur: unde & Hieronymus dicit super Matth. (cap. xix. sup. illud, *Facilius est camelum*,) quod *quia divitiae habitae difficulter contemnuntur, non dixit Dominus, impossibile est divitem intrare in regnum caelorum, sed difficile.* Tertium autem est inanis gloria, vel elatio, quae ex divitiis nascitur, secundum illud Psal. xlviii. 7. *Qui confidunt in virtute*

Digitized by Google

tute sua, & in multitudine divitiarum suarum gloriantur.

Horum ergo trium primum a divitiis separari non potest totaliter, sive sint magnae, sive parvae. Necesse est enim hominem aliqualiter solicitari de acquirendis, vel conservandis exterioribus rebus. Sed si res exteriores non quaerantur, vel habeantur nisi in modica quantitate, quantum sufficiunt ad simplicem victum, talis solicitudo non multum impedit hominem: unde nec perfectioni repugnat christianae vitae. Non enim omnis solicitudo a Domino interdicitur, sed superflua, & nociva: unde super illud Matthaei VI. *Ne soliciti sitis animae vestrae, quid manducetis &c.* dicit Augustinus in Lib. II. de sermone Domini in monte (implic. cap. XVI. sed expres. in Lib. de op. Monach. cap. XXVI. a princ.) „ Non hoc dicit, ut ista non procurentur, quantum necessitatis est; sed ut non ista intueantur, & propter ista faciant quicquid in Evangelii praedicatione facere iubentur. " Sed abundans divitiarum possessio abundantiorem solicitudinem ingerit, per quam animus hominis multum distrahitur, & impeditur ne totaliter feratur in Dei obsequium. Alia vero duo, scilicet amor divitiarum, & elatio, seu gloriatio de divitiis, non consequuntur nisi abundantes divitias.

Differt tamen circa hoc, utrum divitiae abundantes, vel moderatae in proprio, vel in communi habeantur. Nam solicitudo quae circa proprias divitias adhibetur, pertinet ad amorem privatum, quo quis se temporaliter amat; sed solicitudo quae adhibetur circa res communes, pertinet ad amorem caritatis, quae *non quaerit quae sua sunt*, sed communibus intendit. Et quia religio ad perfectionem caritatis ordinatur, quam perficit *amor Dei usque ad contemptum sui*, habere aliquid proprium perfectioni repugnat religionis; sed solicitudo quae adhibetur circa bona communia, pertinere potest ad caritatem: licet etiam per hoc impediri possit aliquis altior caritatis actus, puta contemplationis divinae, aut instructionis proximorum. Ex quo patet quod habere superabundantes divitias in communi, sive in rebus mobilibus, sive in immobilibus, est impedimentum perfectionis; licet non totaliter excludat eam: habere autem de rebus exterioribus in communi, sive mobilibus, sive immobilibus, quantum sufficit ad simplicem victum, perfectionem religionis non impedit, si consideretur paupertas per comparationem ad communem finem religionum, qui est vacare divinis obsequiis.

Si autem consideretur per comparationem ad speciales fines religionum, sic, praesupposito tali fine, paupertas maior, vel minor est religioni accommoda: & tanto erit unaquaeque religio secundum paupertatem perfectior, quanto habet paupertatem magis proportionatam suo fini. Manifestum est enim quod ad exteriora, & corporalia opera vitae activae indiget homo copia exteriorum rerum; ad contemplationem autem pauca requiruntur. Unde Philosophus dicit in X. Ethic. (cap. VIII. ante med) quod *ad actiones multis opus est, & quanto utique maiores sunt, ac meliores, pluribus; speculanti autem nulla talium ad operationem est necessitas, sed solis necessariis indiget: alia vero impedimenta sunt ad speculationem*. Sic ergo patet quod religio quae ordinatur ad actiones corporales activae vitae, puta ad militandum, vel ad hospitalitatem sectandam, imperfecta esset, si communibus careret divitiis; religiones autem quae ad contemplativam vitam ordinantur, tanto perfectiores sunt, quanto earum paupertas minorem ei solicitudinem temporalium ingerit. Tanto autem solicitudo temporalium rerum magis impedit religionem, quanto solicitudo spiritualium maior ad religionem requiritur.

Manifestum est autem quod maiorem solicitudinem spiritualium requirit religio quae est instituta ad contemplandum, & contemplata aliis tradendum per doctrinam, & praedicationem, quam illa quae est instituta ad contemplandum tantum. Unde talem religionem decet paupertas talis quae minimam solicitudinem ingerat. Manifestum est autem quod minimam solicitudinem ingerit conservare res usui hominum necessarias tempore congruo procuratas. Et ideo tribus gradibus religionum suprapositis triplex gradus paupertatis competit. Nam illis religionibus quae ordinantur ad corporales actiones activae vitae, competit habere abundantiam divitiarum communium: illis autem religionibus quae sunt ordinatae ad contemplandum, magis competit habere possessiones moderatas; nisi simul oporteat tales religiosos per se, vel per alios hospitalitatem tenere, & pauperibus subvenire: illis autem quae or-

ordinantur ad contemplata aliis tradenda, competit vitam habere maxime ab exterioribus ſolicitudinibus expeditam: quod quidem fit, dum modica quæ ſunt neceſſaria vitæ, congruo tempore procurata conſervantur. Et hoc Dominus paupertatis inſtitutor docuit ſuo exemplo: habebat enim loculos Iudæ commiſſos, in quibus recondebantur ei oblata, ut habetur Ioan. XII.

Nec obſtat quod Hieronymus dicit ſuper Matth. (in fin. comment. ad cap. XVII.) quod *ſi quis obiicere voluerit, quomodo Iudas pecuniam in loculis portabat, reſpondemus, quod rem pauperum in uſus ſuos convertere nefas putavit*, ſcilicet ſolvendo tributum: quia inter illos pauperes præcipue erant eius diſcipuli, in quorum neceſſitates pecunia loculorum Chriſti expendebatur. Dicitur enim Ioan. IV. 8. quod *diſcipuli abierant in civitatem, ut cibos emerent*: & Ioan. XIII. 29. dicitur, quod diſcipuli *putabant, quia loculos habebat Iudas, quod dixiſſet ei Ieſus, Eme ea quæ opus ſunt nobis ad diem feſtum, aut ut egenis aliquid daret*. Ex quo patet quod conſervare pecuniam, aut quaſcumque alias res communes ad ſuſtentationem religioſorum Congregationis eiuſdem, vel quorumcumque aliorum pauperum, eſt perfectioni conformequam Chriſtus docuit ſuo exemplo. Sed & diſcipuli poſt reſurrectionem, a quibus omnis religio ſumpſit originem, pretia prædiorum conſervabant, & diſtribuebant, prout cuique opus erat.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (quæſt. clxxxiv. art. 3. in corp. & ad 1.) ex illo verbo Domini non intelligitur, quod ipſa paupertas ſit perfectio, ſed perfectionis inſtrumentum: &, ſicut oſtenſum eſt (quæſt. clxxxvi. art. 8.) minimum eſt inter tria principalia inſtrumenta perfectionis. Nam votum continentiæ præeminet voto paupertatis, & votum obedientiæ præfertur utrique. Quia vero inſtrumentum non propter ſe quæritur, ſed propter finem, non tanto aliquid fit melius, quanto maius eſt inſtrumentum, ſed quanto eſt magis fini proportionatum; ſicut Medicus non tanto magis ſanat, quanto maiorem dat medicinam, ſed quanto medicina eſt magis proportionata morbo. Sic ergo non oportet quod religio tanto ſit perfectior, quanto maiorem habet paupertatem, ſed quanto eius paupertas eſt magis proportionata fini communi, & ſpeciali. Et ſi daretur quod exceſſus paupertatis faceret religionem perfectiorem ſecundum hoc quod eſt pauperior, non tamen faceret eam perfectiorem ſimpliciter: poſſet enim eſſe quod alia religio excederet in his quæ pertinent ad continentiam, & obedientiam; & ſic eſſet ſimpliciter perfectior: quia quod in melioribus excedit, eſt ſimpliciter melius.

Ad ſecundum dicendum, quod per hoc quod Dominus dicit Matth. VI. 34. *Nolite ſoliciti eſſe in craſtinum*, non intelligitur quod nihil reſervetur in futurum: hoc enim periculoſum eſſe beatus Antonius in collationibus Patrum (collat. II. cap. II. cir. med.) oſtendit, dicens, quod *privationem omnium facultatum ita ſectantes, ut ex ipſis nec quidem unius diei victum ſibimet, unumve denarium ſupereſſe paterentur, & alia huiuſmodi facientes, ita vidimus repente deceptos, ut arreptum opus non potuerint congruo exitu terminare*. Et, ut Auguſtinus dicit in Lib. de oper. monach. (cap. XXIII. a med.) *ſi hoc verbum Domini, Nolite ſoliciti eſſe in craſtinum, ita intelligatur, ut nihil in craſtinum reponatur, non poterunt iſta ſervare qui ſe per multos dies a conſpectu hominum ſeparatos includunt, viventes in magna intentione orationum*. Et poſtea ſubdit: *An forte quo ſunt ſanctiores, eo ſunt volucribus diſſimiliores?* Et poſtea ſubdit (cap. XXIV. in princ.) *Si enim urgeantur ex Evangelio ut nihil reponant in craſtinum, rectiſſime reſpondent: Cur ergo ipſe Dominus loculos habuit, ubi pecuniam collectam reponeret? Cur tanto ante, fame imminente, frumenta ſanctis patribus miſſa ſunt? Cur Apoſtoli indigentiæ ſanctorum neceſſaria procurarunt?* Quando ergo dicitur, *Nolite ſoliciti eſſe in craſtinum*, ſecundum Hieronymum (in hunc loc.) ſic exponitur: *Sufficit nobis præſentis temporis cogitatio: futura, quæ incerta ſunt, Deo relinquamus*: ſecundum Chryſoſtomum (alium Auctorem hom. XVI. in op. imperf. cir. fi.) ſic: *Sufficit labor quem pateris propter neceſſaria: noli ſuperflue pro ſuperfluis laborare*: ſecundum Auguſtinum (Lib. II. de ſer. Dom. in mon. cap. XVII aliquant. a princ.) ſic: *Cum aliquid boni operamur, non temporalia, quæ ſignificantur per craſtinum, ſed æterna cogitemus*.

Ad tertium dicendum, quod verbum Hieronymi habet locum ubi ſunt ſuperabundantes divitiæ, quæ habentur quaſi propriæ, vel per quarum abuſum etiam ſinguli de communitate ſuperbiunt, & laſciviunt; non autem habet locum in di-

divitiis moderatis, communiter conservatis ad solam sustentationem vitae, qua singuli indigent. Eadem enim est ratio quod singuli utantur his quae pertinent ad necessaria vitae, & quod communiter conserventur.

Ad quartum dicendum, quod Isaac possessiones renuebat accipere, quia timebat ne per hoc ad superfluas divitias veniretur, per quarum abusum impediretur religionis perfectio. Unde Gregorius ibid. subdit: *Sic metuebat paupertatis suae securitatem perdere, sicut avari divites solent perituras divitias custodire.* Non autem legitur, quod renuerit recipere aliqua necessaria ad vitae sustentationem communiter conservanda.

Ad quintum dicendum, quod Philosophus in I. Politic. (cap. v. & vi.) dicit, panem, & vinum, & alia huiusmodi esse divitias naturales; pecunias vero divitias esse artificiales. Et inde est quod quidam Philosophi nolebant uti pecunia, sed aliis rebus, quasi secundum naturam viventes. Et ideo Hieronymus ibidem per sententiam Domini, qui similiter utrumque interdicit, ostendit quod in idem redit habere pecuniam, & alias res vitae necessarias. Et tamen licet Dominus huiusmodi non portari in via ab his qui ad praedicandum mittebantur, ordinaverit; non tamen ea in communi conservari prohibuit. Qualiter tamen illa verba Domini intelligenda sint, supra ostensum est (quaest. clxxxv. art. 6. ad 2. & 1. 2. quaest. cviii. art. 2. ad 3.)

ARTICULUS VIII. 907

Utrum perfectior sit religio in societate viventium quam agentium solitariam vitam.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod perfectior sit religio in societate viventium, quam agentium solitariam vitam. Dicitur enim Eccle. iv. 9. *Melius est duos esse simul quam unum: habent enim emolumentum societatis suae.* Igitur videtur perfectior esse religio in societate viventium.

2. Praeterea. Matth. xviii. 20. dicitur: *Ubi fuerint duo, vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum.* Sed nihil potest esse melius quam Christi societas. Ergo videtur quod vivere in congregatione sit melius quam ducere solitariam vitam.

3. Praeterea. Inter alia religionis vota votum obedientiae excellentius est, & humilitas est maxime Deo accepta. Sed obedientia, & humilitas magis observantur in conversatione quam in solitudine: dicit enim Hieronymus ad Rusticum monachum (ante med. epist. iv.) *In solitudine cito subrepit superbia, dormit quantum voluerit, facit quod voluerit*: e contrario autem ipse docet eum qui in societate vivit, dicens: *Non facias quod vis, comedas quod iuberis, habeas quantum acceperis, subiiciaris cui non vis, servias fratribus, praepositum monasterii timeas ut Deum, diligas ut parentem.* Ergo videtur quod religio in societate viventium sit perfectior ea quae solitariam vitam agit.

4. Praeterea. Dominus dicit Lucae xi. 33. *Nemo accendit lucernam, & in abscondito ponit, neque sub modio.* Sed illi qui solitariam vitam agunt, videntur esse in abscondito positi, nihil utilitatis hominibus afferentes. Ergo videtur quod eorum religio non sit perfectior.

5. Praeterea. Id quod est secundum naturam hominis, videtur ad perfectionem virtutis pertinere. Sed homo est naturaliter animal sociabile, ut Philosophus dicit in I. Politicor. (cap. ii. a princ.) Ergo videtur quod agere solitariam vitam non sit perfectius quam agere vitam socialem,

Sed contra est quod Augustinus in Lib. de operibus monachorum (cap. xxiii. a med.) *illos sanctiores* esse dicit *qui a conspectu hominum separati, nulli ad se praebent accessum, viventes in magna intentione orationum.*

Respondeo dicendum, quod solitudo, sicut & ipsa paupertas, non est ipsa essentia perfectionis, sed perfectionis instrumentum. Unde & in collationibus Patrum (collat. 1. cap. vii. in princ.) dicit Abbas Moyses, quod *pro puritate cordis solitudo sectanda est*, sicut & ieiunia, & alia huiusmodi. Manifestum est autem quod solitudo non est instrumentum congruum actioni, sed contemplationi, secundum illud Oseae ii. 14. *Ducam eam in solitudinem, & loquar ad cor eius.* Unde non congruit religionibus quae sunt ordinatae ad opera vitae activae sive corporalia, sive spiritualia; nisi forte ad tempus, exemplo Christi, qui, ut dicitur Lucae vi. 12. *exiit in montem solus orare, & erat pernoctans in oratione Dei.*

Competit autem religionibus quae sunt ad

ad contemplationem ordinatæ. Considerandum est tamen, quod id quod est solitarium, debet esse sibi per se sufficiens. Hoc autem est cui nihil deest, quod pertinet ad rationem perfecti. Et ideo solitudo competit contemplanti, qui iam ad perfectum pervenit. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo ex solo divino munere; sicut patet de Ioanne Baptista, qui *fuit repletus Spiritu sancto adhuc ex utero matris suæ:* unde cum adhuc puer esset, erat in desertis, ut dicitur Lucæ I. Alio modo per exercitium virtuosi actus, secundum illud ad Hebr. V. 14. *Perfectorum est solidus cibus, eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni, ac mali*.

Ad exercitium autem huiusmodi iuvatur homo ex aliorum societate dupliciter. Uno modo quantum ad intellectum, ut instruatur in his quæ sunt contemplanda: unde Hieronymus dicit ad Rustic. monach. (ante med. epist.) *Mihi placet ut habeas sanctorum contubernium, nec ipse te doceas*. Secundo quantum ad affectum, ut scilicet noxiæ affectiones hominis reprimantur exemplo, & correctione aliorum: quia, ut dicit Gregorius XXX. Moral. super illud, *Cui dedi in solitudinem domum* (cap. XII. cir. med.) „ quid prodest solitudo corporis, si solitudo defuerit cordis? " Et ideo vita socialis necessaria est ad exercitium perfectionis. Solitudo autem competit iam perfectis: unde Hieronymus dicit ad Rusticum monach. (loc. cit.) *Solitariam vitam reprehendimus? minime: quippe quam sæpe laudavimus: sed de ludo monasteriorum huiuscemodi volumus egredi milites, quos eremi rudimenta dura non terreant, qui specimen conversationis suæ multo tempore dederint*.

Sicut ergo id quod iam perfectum est, præeminet ei quod ad perfectionem exercetur; ita vita solitariorum, si debite assumatur, præeminet vitæ sociali. Si autem absque præcedenti exercitio talis vita assumatur, est periculosissima, nisi per divinam gratiam suppleatur quod in aliis per exercitium acquiritur; sicut patet de beatis Antonio, & Benedicto.

Ad primum ergo dicendum, quod Salomon ostendit, melius esse quod sint duo simul quam unus, propter auxilium quod unus habet ab alio, vel ad sublevandum, vel ad fovendum, vel ad spiritualiter calefaciendum: quo quidem auxilio iam non indigent qui sunt perfectionem assecuti.

Ad secundum dicendum, quod dicitur I. Ioan. IV. 16. *Qui manet in caritate, in Deo manet, & Deus in eo*. Sicut ergo Christus est in medio eorum qui sibi invicem per dilectionem proximi sociantur; ita habitat in corde eius qui divinæ contemplationi insistit per dilectionem Dei.

Ad tertium dicendum, quod actu obedire est necessarium his qui indigent exerceri secundum directionem aliorum ad perfectionem capiendam; sed illi qui iam perfecti sunt, spiritu Dei sufficienter aguntur, ut non indigeant actu aliis obedire; habent tamen obedientiam in præparatione animi.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in XIX. de civitate Dei (cap. XIX. a med.) *a studio cognoscendæ veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium*. Quod autem aliquis super candelabrum ponatur, non pertinet ad ipsum, sed ad eius superiores. *Quæ sarcina si non imponatur*, ut Augustinus ibidem subdit, *contemplandæ veritati vacandum est*, ad quam plurimum valet solitudo. Et tamen illi qui solitariam vitam agunt, multum utiles sunt generi humano. Unde Augustinus dicit in Libro de moribus Ecclesiæ (cap. XXXI. paulo a princ.) de his loquens: *Pane solo, qui eis per certa intervalla temporum affertur, & aqua contenti, desertissimas terras incolunt, perfruentes colloquio Dei, cui puris mentibus inhæserunt. Videntur autem nonnullis res humanas, plusquam oporteret, deseruisse, non intelligentibus quantum nobis eorum animus in orationibus prosit, & vita ad exemplum, quorum corpora videre non sinimur*.

Ad quintum dicendum, quod homo non potest solitarius vivere dupliciter. Uno modo quasi societatem humanam non ferens propter animi sævitiam: & hoc est bestiale. Alio modo per hoc quod totaliter divinis rebus inhæret: & hoc est supra hominem. Et ideo Philosophus dicit in I. Polit. (cap. II. a med.) quod *ille qui aliis non communicat, est bestia, aut Deus*, idest divinus vir.

QUAESTIO CLXXXIX.

De religionis ingreſſu,

in decem articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de ingreſſu religionis: & circa hoc quæruntur decem.

Primo, utrum illi qui non ſunt exercitati in obſervantia præceptorum, debeant ingredi religionem.

Secundo, utrum liceat aliquos voto obligari ad religionis ingreſſum.

Tertio, utrum illi qui voto obligantur ad religionis ingreſſum, teneantur votum implere.

Quarto, utrum illi qui vovent religionem intrare, teneantur ibi perpetuo remanere.

Quinto, utrum pueri ſint recipiendi in religione.

Sexto, utrum propter parentum obſequium aliqui debeant retrahi a religionis ingreſſu.

Septimo, utrum presbyteri curati, vel Archidiaconi poſſint ad religionem tranſire.

Octavo, utrum de una religione poſſit aliquis tranſire ad aliam.

Nono, utrum aliquis debeat alios inducere ad religionis ingreſſum.

Decimo, utrum requiratur magna deliberatio cum conſanguineis, & amicis ad religionis ingreſſum.

ARTICULUS I. 908

Utrum illi qui non ſunt in præceptis exercitati, debeant ingredi religionem.

Quolib. IV. *art.* 2. *& op.* XVII. *cap.* II. *uſque ad* X. *incluſive.*

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod non debeant religionem ingredi niſi illi qui ſunt in præceptis exercitati. Dominus enim conſilium perfectionis dedit adoleſcenti, qui dixerat ſe præcepta a iuventute ſervaſſe. Sed a Chriſto ſumpſit initium omnis religio. Ergo videtur quod non ſint ad religionem admittendi niſi qui ſunt in præceptis exercitati.

2. Præterea. Gregorius dicit ſuper Ezech. (hom. xv. aliquant. a princ. & Lib. XXII. Moral. cap. xiv. parum a princ.) *Nemo repente fit ſummus; ſed in bona converſatione a minimis quis inchoat, ut ad magna perveniat.* Sed magna ſunt conſilia, quæ pertinent ad perfectionem vitæ; minora autem præcepta ſunt, quæ pertinent ad communem iuſtitiam. Ergo videtur quod non debeant aliqui ad obſervantiam conſiliorum religionem intrare, niſi prius fuerint in præceptis exercitati.

3. Præterea. Sicut ordines ſacri habent quamdam excellentiam in Eccleſia, ita & religionis ſtatus. Sed, ſicut Gregorius ſcribit (a) Siagrio Gallorum Epiſcopo (Lib. IX. Regiſtr. epiſt. cvi. a med.) & habetur in Decret. diſt. xlviii. (cap. *Sicut Neophyto*) *ordinate ad ordines* (b) *aſcendendum eſt. Nam caſum appetit qui ad ſummi loci faſtigia, poſtpoſitis gradibus, per abrupta quærit aſcenſum. Scimus autem quod ædificati parietes non prius tignorum pondus accipiunt, niſi a novitatis ſuæ humore ſiccentur; ne ſi ante pondera, quam ſolidentur, accipiant, cunctam ſimul ſabricam deponant.* Ergo videtur quod non debent aliqui ad religionem tranſire, niſi in præceptis ſint exercitati.

4. Præterea. Super illud Pſalmi cxxx. *Sicut ablactatus eſt ſuper matre ſua*, dicit Gloſſa (ord.) „ In utero matris Eccleſiæ primo concipimur, dum fidei „ rudimentis inſtruimur; inde quaſi in „ utero eiuſdem alimur, in iiſdem pri„ mordiis proficientes; deinde in lucem „ educimur, dum per baptiſmum rege„ neramur; deinde quaſi manibus Eccle„ ſiæ portamur, & lacte nutrimur, dum „ poſt baptiſmum in bonis operibus in„ formamur, & lacte ſimplicis doctrinæ „ nutrimur proficiendo, donec iam gran„ diuſculi a lacte matris accedamus ad „ menſam patris, ideſt a ſimplici doctri„ na, ubi prædicatur Verbum caro fa„ ctum, accedamus ad Verbum in prin„ cipio apud Deum. " Et poſtea ſubdit: „ Quia nuper baptizati in Sabbato ſan„ cto quaſi manibus Eccleſiæ geſtantur, „ & lacte nutriuntur uſque ad Pentecoſten; quo tempore nulla difficilia in„ dicuntur, non ieiunatur, non media „ nocte ſurgitur: poſtea Spiritu Paracli„ to confirmati, quaſi ablactati, inci-

„ piunt

(a) *Ita optime ex Gregorii textu reponit Nicolaius. Al. in edit.* Anglorum Epiſcopo, *item* Auguſtino Anglorum Epiſcopo, *item* Gallorum Epiſcopo. *In mſ. eſt lacuna loco nominis. In Decretis* Sergio &c. (b) *Al.* accedendum.

,, piunt ieiunare, & alia difficilia serva- ,, re. Multi vero hunc ordinem perver- ,, terunt, ut hæretici, & schismatici, ,, se ante tempus a lacte separantes: un- ,, de extinguuntur. " Sed hunc ordinem pervertere videntur illi qui religionem intrant, vel alios ad intrandum inducunt, antequam sint in faciliori observantia præceptorum exercitati. Ergo videtur quod sint hæretici, vel schismatici.

5. Præterea. A prioribus ad posteriora est transeundum. Sed præcepta sunt priora consiliis, quia sunt communiora, utpote a quibus non convertitur essendi consequentia: quicumque enim servat consilia, servat & præcepta; sed non convertitur. Congruus autem ordo est ut a prioribus ad posteriora transeatur. Ergo non debet aliquis transire ad observantiam consiliorum in religione, nisi prius sit exercitatus in præceptis.

Sed contra est quod Dominus Matthæum publicanum, qui in observantia præceptorum exercitatus non erat, advocavit ad consiliorum observantiam: dicitur enim Lucæ v. 11. quod *relictis omnibus, secutus est eum*. Non ergo est necessarium quod ante aliquis exerceatur in observantia præceptorum, quam transeat ad perfectionem consiliorum.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (quæst. præc. art. 1.) status religionis est quoddam spirituale exercitium ad consequendam caritatis perfectionem: quod quidem fit, inquantum per religionis observantias auferuntur impedimenta perfectæ caritatis. Hæc autem sunt quæ implicant affectum hominis ad terrena. Per hoc autem quod affectus hominis implicatur ad terrena, non solum impeditur perfectio caritatis, sed interdum etiam ipsa caritas perditur, dum per inordinatam conversionem ad bona temporalia homo avertitur ab incommutabili bono, mortaliter peccando. Unde patet quod religionis observantiæ sicut tollunt impedimenta perfectæ caritatis, ita etiam tollunt occasiones peccandi; sicut patet quod per ieiunium, vigilias, & obedientiam, & alia huiusmodi retrahitur homo a peccatis gulæ, & luxuriæ, & quibuscumque aliis peccatis.

Et ideo religionem ingredi non solum expedit his qui sunt exercitati in præceptis, ut ad maiorem perfectionem perveniant; sed etiam his qui non sunt exercitati, ut facilius peccata vitent, & perfectionem assequantur.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus dicit super Matth. (cap. XIX. sup. illud, *Hæc omnia servavi*:) ,, Mentitur adolescens, dicens: *Hæc omnia* ,, *servavi a iuventute mea*. Si enim hoc ,, quod positum est in mandatis, *Diliges* ,, *proximum tuum sicut teipsum*, opere ,, complesset; quomodo postea audiens, ,, *Vade, vende omnia quæ habes, & da* ,, *pauperibus*, tristis recessisset? " Sed intelligendum est, eum mentitum fuisse quantum ad perfectam observantiam huius præcepti. Unde Origenes super Matth. (tract. VIII. ante med.) dicit, quod ,, scriptum est in Evangelio secundum ,, Hebræos, quod cum Dominus dixisset ,, ei, Vade, vende omnia quæ habes, ,, cœpit dives scalpere caput suum: & ,, dixit ad eum Dominus: Quomodo di- ,, cis, Feci legem, & Prophetas, cum ,, scriptum sit in lege, Diliges proxi- ,, mum tuum sicut teipsum? & ecce ,, multi fratres tui filii Abrahæ amicti ,, sunt stercore, morientes præ fame, & ,, domus tua plena est multis bonis, & ,, non egreditur aliquid omnino ex ea ,, ad eos. Itaque Dominus redarguens ,, eum dicit: *Si vis perfectus esse, vade* ,, *&c.* Impossibile est enim implere man- ,, datum, quod dicit, *Diliges proximum* ,, *tuum sicut teipsum*, & esse divitem, ,, & maxime tantas possessiones habe- ,, re. " Quod est intelligendum de perfecta impletione huius præcepti. Imperfecte autem, & communi modo verum est eum observasse præcepta. Perfectio enim principaliter in observantia præceptorum caritatis consistit, ut supra habitum est (quæst. CLXXXIV. art. 3.) Ut ergo Dominus ostenderet, perfectionem consiliorum utilem esse & innocentibus, & peccatoribus, non solum vocavit adolescentem innocentem, sed etiam Matthæum peccatorem. Sed tamen Matthæus secutus est vocantem, non autem adolescens: quia facilius convertuntur ad religionem peccatores quam illi qui de sua innocentia præsumunt: quibus dicit Dominus Matth. XXI. 31. *Publicani, & meretrices præcedent vos in regnum Dei*.

Ad secundum dicendum, quod summum, & infimum tripliciter accipi possunt. Uno modo in eodem statu, & in eodem homine: & sic manifestum est quod nemo repente fit summus: quia unusquisque recte vivens, toto tempore

vitæ suæ proficit, ut ad summum perveniat. Alio modo per comparationem ad diversos status: & sic non oportet ut quicumque vult ad superiorem statum pervenire, a minori incipiat; sicut non oportet ut quicumque vult esse clericus, prius in laicali vita exerceatur. Tertio modo quantum ad diversas personas: & sic manifestum est quod unus statim incipit non solum ab altiori statu, sed etiam ab altiori gradu sanctitatis, quam sit summum ad quod alius pervenit per totam vitam suam. Unde Gregorius dicit in II. Dialog. (cap. 1. parum a princ.) *Omnes agnoscant, a quanta Benedictus puer conversationis gratia, & perfectione cœpisset*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (implic. quæst. clxxxiv. art. 6.) ordines sacri præexigunt sanctitatem; sed status religionis est exercitium quoddam ad sanctitatem assequendam. Unde pondus ordinum imponendum est parietibus iam per sanctitatem desiccatis; sed pondus religionis desiccat parietes, idest homines, ab humore vitiorum.

Ad quartum dicendum, quod, sicut manifeste ex verbis illius Glossæ apparet, principaliter loquitur de ordine doctrinæ, prout transeundum est a facilioribus ad difficiliora. Unde quod dicit, *quosdam hæreticos, & schismaticos hunc ordinem pervertere*, manifestum est ex sequentibus ad ordinem doctrinæ pertinere. Sequitur enim: *Hic vero se servasse*, scilicet prædictum ordinem, *dicit, constringens se maledicto. Sic non modo in aliis fui humilis, sed etiam in scientia, quia humiliter sentiebam: quia prius nutritus fui lacte, quod est Verbum caro factum, ut sic crescerem ad panem Angelorum, idest ad Verbum quod est in principio apud Deum*. Exemplum autem quod in medio interponitur, quod noviter baptizatis non indicitur ieiunium usque ad Pentecosten, ostendit quod non sunt ex necessitate ad difficilia cogendi, antequam per Spiritum sanctum interius ad hoc instigentur, ut difficilia propria voluntate assumant. Unde & post Pentecosten post receptionem Spiritus sancti ieiunium celebrat Ecclesia. Spiritus autem sanctus, sicut Ambrosius dicit super Lucam (cap. 1. sup. illud *Et Spiritu sancto replebitur*) *non coercetur ætatibus, non obitu extinguitur, non excluditur alvo matris*. Et Gregorius dicit in hom. Pentecostes (xxx. in Evang. inter med. & fin.) *Implet citharœdum puerum, & Psalmistam facit: implet puerum abstinentem, & iudicem senum facit*: & postea subdit: *Nulla ad discendum mora agitur, in omne quod voluerit: mox enim ut tetigerit, mentem docet*. Et, sicut dicitur Eccle. viii. 8. *non est in hominis potestate prohibere Spiritum*: & Apostolus I. ad Thessal. v. 19. monet *Spiritum nolite extinguere*: & Act. vii. 51. contra quosdam dicitur: *Vos semper Spiritui sancto resistitis*.

Ad quintum dicendum, quod præceptorum quædam sunt principalia, quæ sunt quasi fines præceptorum, & consiliorum, scilicet præcepta caritatis, ad quæ consilia ordinantur, non ita quod sine consiliis servari non possint, sed ut per consilia perfectius observentur. Alia vero sunt præcepta secundaria, quæ ordinantur ad præcepta caritatis, ut sine quibus præcepta caritatis observari non possint omnino. Sic ergo perfecta observantia præceptorum caritatis præcedit intentione consilia, sed interdum tempore sequitur. Hic est enim ordo finis respectu eorum quæ sunt ad finem. Observantia vero præceptorum caritatis secundum communem modum, & similiter alia præcepta comparantur ad consilia, sicut commune ad proprium: quia observantia præceptorum potest esse sine consiliis; sed non convertitur. Sic ergo observantia præceptorum communiter sumpta præcedit ordine naturæ consilia; non tamen oportet quod tempore: quia non est aliquid prius in genere quam sit in aliqua specierum. Observantia vero præceptorum sine consiliis ordinatur ad observantiam præceptorum cum consiliis, sicut species imperfecta ad perfectam, sicut animal irrationale ad rationale. Perfectum autem naturaliter prius est imperfecto. *Natura* enim, ut Boetius dicit (Lib. III. de consolat. prosa x. parum a princ.) *a perfectis sumit initium*. Nec tamen oportet quod prius observentur præcepta sine consiliis, & postea cum consiliis; sicut non oportet quod aliquis prius sit asinus quam homo, vel quod prius sit coniugatus quam sit virgo. Et similiter non oportet quod aliquis prius servet præcepta in sæculo quam transeat ad religionem: præsertim quia conversatio sæcularis non disponit ad perfectionem religionis, sed magis impedit.

AR-

Digitized by Google

ARTICULUS II. 909

Utrum debeant aliqui voto obligari ad religionis ingressum.

Sup. quaest. clxxxviii. *& quol.* iii. *art.* ii. *& opusc.* xvii. *cap.* xi. xii. *&* xii.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non debeant aliqui voto obligari ad religionis ingressum. Per professionem enim aliquis voto religionis astringitur. Sed ante professionem conceditur annus probationis, secundum regulam beati Benedicti (cap. lviii.) & secundum statutum (a) Innocentii III. (cap. *Nullus* de regularib. & transf. &c.) qui etiam prohibuit, ante annum probationis completum eos per professionem religioni astringi. Ergo videtur quod multo minus adhuc in saeculo existentes debeant voto ad religionem obligari.

2. Praeterea. Gregorius in Regist. (Lib. XI. epist. xv.) dicit, & habetur in Decret. dist. xlv. (cap. *de Iudaeis*) quod *Iudaei non vi, sed libera voluntate, ut convertantur suadendi sunt*. Sed implere id quod vovetur, necessitatis est. Ergo non sunt aliqui obligandi ad religionis ingressum.

3. Praeterea. Nullus debet alteri praebere occasionem ruinae: unde Exodi xxi. 33. dicitur: *Si quis aperuerit cisternam, cecideritque bos, vel asinus in eam, dominus cisternae reddet pretium iumentorum*. Sed ex hoc quod aliqui obligantur ad religionem per votum, frequenter aliqui ruunt in desperationem, & in diversa peccata. Ergo videtur quod non sint aliqui ad religionis ingressum voto obligandi.

Sed contra est quod in Psal. lxxv. 12. dicitur: *Vovete, & reddite Domino Deo vestro*: ubi dicit Glossa (ord. Aug.) quod *quaedam sunt vota propria singulorum, ut castitas, virginitas, & huiusmodi*. Ad haec ergo vovenda invitat nos sacra Scriptura. Sed sacra Scriptura non invitat nisi ad id quod est melius. Ergo melius est quod aliquis voto se obliget ad religionis ingressum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. lxxxviii. art. 6.) cum de voto ageretur, unum & idem opus ex voto factum, est laudabilius quam si sine voto fiat: tum quia vovere est actus religionis, quae habet quamdam excellentiam inter virtutes: tum quia per votum firmatur voluntas hominis ad bonum faciendum: & sicut peccatum est gravius ex hoc quod procedit ex voluntate obstinata in malum; ita bonum opus est laudabilius ex hoc quod procedit ex voluntate firmata in bonum per votum. Et ideo obligari voto ad religionis ingressum, est secundum se laudabile.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est religionis votum. Unum solemne, quod hominem facit monachum, vel alterius religionis fratrem, quod vocatur professio: & tale votum debet praecedere annus probationis, ut probat obiectio. Aliud autem est votum simplex, ex quo aliquis non fit monachus, vel religiosus, sed solum obligatus ad religionis ingressum: & ante tale votum non oportet praecedere probationis annum.

Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa Gregorii intelligitur de violentia absoluta. Necessitas autem quae ex obligatione voti requiritur, non est necessitas absoluta, sed necessitas ex fine, quia scilicet post votum non potest aliquis finem salutis consequi, nisi impleat votum. Talis autem necessitas non est vitanda; quinimmo, ut Augustinus dicit ad Armentarium, & Paulinam (ep. cxxvii. al. xlv. non procul a fin.) *felix est necessitas quae in meliora compellit*.

Ad tertium dicendum, quod vovere religionis ingressum, est quaedam confirmatio voluntatis ad meliora: & ideo quantum est de se, non dat homini occasionem ruinae, sed magis subtrahit. Sed si aliquis voti transgressor gravius ruat, hoc non derogat bonitati voti; sicut nec derogat bonitati baptismi, quod aliqui post baptismum gravius peccant.

(a) *Ita passim. Cod. Alean. & edit. veteres* Innocentii IV. *a quo idem decretum perhibent Theologi Lovanienses, & Duaceni.*

Digitized by Google

ARTICULUS III. 910

Utrum ille qui obligatus est voto ad religionis ingressum, teneatur intrare religionem.

Sup. quæst. LXXXVIII. *art.* 3. *ad* 2. *&* *quol.* III. *art.* II.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod ille qui obligatus est voto ad religionis ingressum, non teneatur intrare religionem. Dicitur enim in Dec. XVII. quæst. II. (cap. I.) *Gonsaldus Presbyter quondam infirmitate, ac fervore passionis pressus, monachum se fieri promisit; non tamen monasterio, aut Abbati se tradidit, nec promissionem scripsit, sed beneficium Ecclesiæ in manu advocati refutavit: ac postquam convaluit, monachum se negavit fieri*. Et postea subditur: *Iudicamus, & auctoritate apostolica præcipimus ut præfatus presbyter beneficium, & altaria recipiat, & quiete retineat*. Hoc autem non esset, si teneretur religionem intrare. Ergo videtur quod non teneatur aliquis implere votum, quo se ad religionis ingressum obligavit.

2. Præterea. Nullus tenetur facere id quod non est in potestate ipsius. Sed quod aliquis religionem ingrediatur, non est in potestate ipsius; sed requiritur ad hoc assensus eorum ad quos debet transire. Ergo videtur quod non teneatur aliquis implere votum, quo se ad religionis ingressum obligavit.

3. Præterea. Per votum minus utile non potest derogari voto magis utili. Sed per impletionem voti religionis impediri posset impletio voti crucis in subsidium terræ sanctæ: quod videtur esse utilius, quia per hoc votum consequitur homo remissionem peccatorum. Ergo videtur quod votum quo quis se obligavit ad religionis ingressum, non sit ex necessitate implendum.

Sed contra est quod dicitur Eccle. V. 3. *Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere: displicet enim ei infidelis, & stulta promissio*. Et super illud Psal. LXXV. *Vovete, & reddite Domino Deo vestro*, dicit Glossa (colligitur ex interl. & hab. cap. *Licet* de voto, & voti redempt.) „ Vovere voluntati consulitur; sed post „ voti promissionem redditio necessario „ exigitur. "

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. LXXXVIII. art. I.) cum de voto ageretur, votum est promissio Deo facta de his quæ ad Deum pertinent. Ut autem Gregorius dicit in epistola ad Bonifacium (id hab. Innocen. I. epist. II. ad Victricium can. XIII. to. II. Concil. & Zacharias Pp. epist. VII. ad Pipin. cap. XXI. to. VI. Vid. cap. *Viduas* II. XXVII. quæst. I.) *si inter homines bonæ fidei solent contractus nulla ratione dissolvi; quanto magis ista pollicitatio, quam cum Deo pepigit, solvi sine vindicta non poterit?* Et ideo ad implendum id quod homo vovit, ex necessitate tenetur; dummodo sit aliquid quod ad Deum pertineat.

Manifestum est autem quod ingressus religionis maxime ad Deum pertinet: quia per hoc homo totaliter se mancipat divinis obsequiis, ut ex supra dictis patet (quæst. CLXXXVI. art. I.) Unde relinquitur quod ille qui se obligat ad religionis ingressum, teneatur religionem ingredi secundum quod se voto obligare intendit; ita scilicet quod si intendit se absolute obligare, tenetur quam citius poterit, ingredi, legitimo impedimento cessante; si autem ad certum tempus, vel sub certa conditione, tenetur religionem ingredi tempore adveniente, vel conditione existente.

Ad primum ergo dicendum, quod ille presbyter non fecerat votum solemne, sed simplex. Unde non erat monachus effectus, ut cogi deberet de iure in monasterio remanere, & Ecclesiam dimittere. Tamen in foro conscientiæ esset sibi consulendum, quod omnibus dimissis, religionem intraret. Unde extra de voto, & voti redemptione, cap. *Per tuas*, consulitur Episcopo Gratianopolitano, qui post votum religionis Episcopatum assumpserat, voto non impleto, ut *si suam sanare desideraret conscientiam, regimen Ecclesiæ resignaret, & redderet Altissimo vota sua*.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. LXXXVIII. art. 3. ad 2.) cum de voto ageretur, illi qui se voto obligavit ad certæ religionis ingressum, tenetur facere quantum in se est, ut in illa religione recipiatur: & si quidem intendit se simpliciter ad religionem obligare, si non recipitur in una religione, tenetur ire ad aliam; si vero se intendit specialiter obligare ad unam solum, non tenetur nisi secundum modum obligationis suæ.

Ad tertium dicendum, quod votum reli-

ligionis, cum ſit perpetuum, eſt maius quam votum peregrinationis terræ ſanctæ, quod eſt temporale: &, ſicut Alexander III. dicit, & habetur extra de voto, & voti redempt. cap. *Scripturæ, reus fracti voti aliquatenus non habetur, qui temporale obſequium in perpetuam noſcitur religionis obſervantiam commutare*. Rationabiliter autem dici poteſt, quod etiam per ingreſſum religionis aliquis conſequatur remiſſionem omnium peccatorum. Si enim aliquibus eleemoſynis factis, homo poteſt ſtatim ſatisfacere de peccatis ſuis, ſecundum illud Daniel. IV. 24. *Peccata tua eleemoſynis redime*; multo magis in ſatisfactionem pro omnibus peccatis ſufficit quod aliquis ſe totaliter divinis obſequiis mancipet per religionis ingreſſum, quæ excedit omne genus ſatisfactionis, etiam publicæ pœnitentiæ, ut habetur in Decr. XXXIII. quæſt. 1. cap. *Admonere*: ſicut etiam holocauſtum excedit ſacrificium, ut Gregorius dicit ſuper Ezech. (hom. XX. a med.) Unde legitur in vitis Patrum (Lib. VI. libello 1. num. 9.) quod eamdem gratiam conſequuntur religionem intrantes quam conſequuntur baptizati. Si tamen non abſolverentur per hoc ab omni reatu pœnæ, nihilominus ingreſſus religionis utilior eſt quam peregrinatio terræ ſanctæ, quantum ad promotionem in bonum, quæ præponderat abſolutioni a pœna.

ARTICULUS IV. 911

Utrum ille qui vovet religionem ingredi, teneatur perpetuo in religione permanere.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod ille qui vovet religionem ingredi, teneatur perpetuo in religione permanere. Melius eſt enim religionem non ingredi quam poſt ingreſſum exire, ſecundum illud II. Petr. II. 21. *Melius erat illis veritatem non cognoſcere, quam poſt agnitam retroire*: & Luc. IX. 62. dicitur: *Nemo mittens manum ad aratrum, & reſpiciens retro, aptus eſt regno Dei*. Sed ille qui voto ſe obligavit ad religionis ingreſſum, tenetur ingredi, ut dictum eſt (art. præc.) Ergo etiam tenetur perpetuo remanere.

2. Præterea. Quilibet debet vitare id ex quo ſcandalum ſequitur, & aliis datur malum exemplum. Sed ex hoc quod aliquis poſt religionis ingreſſum egreditur, & ad ſæculum redit, malum exemplum, & ſcandalum aliis generatur, qui retrahuntur ab ingreſſu, & provocantur ad exitum. Ergo videtur quod ille qui ingreditur religionem, ut votum impleat quod prius fecit, teneatur ibi perpetuo remanere.

3. Præterea. Votum religionis reputatur votum perpetuum: & ideo temporalibus votis præfertur, ut dictum eſt (art. præc. ad 3. & quæſt. LXXXVIII. art. 12. ad 1.) Hoc autem non eſſet, ſi aliquis, voto religionis emiſſo, ingrederetur cum propoſito exeundi. Videtur ergo quod ille qui vovet religionis ingreſſum, teneatur in religione etiam perpetuo remanere.

Sed contra eſt quod votum profeſſionis, propter hoc quod obligat hominem ad hoc quod perpetuo in religione remaneat, præexigit annum probationis; qui non præexigitur ad votum ſimplex, quo aliquis ſe obligat ad religionis ingreſſum. Ergo videtur quod ille qui vovet religionem intrare, propter hoc non teneatur perpetuo ibi remanere.

Reſpondeo dicendum, quod obligatio voti ex voluntate procedit. Nam *vovere voluntatis eſt*, ut Auguſtinus dicit (implic. ſup. Pſal. LXXV. a med. & etiam cap. *Licet*, de voto, & voti redempt.) In tantum ergo fertur obligatio voti, in quantum ſe extendit voluntas, & intentio voventis. Si ergo vovens intendit ſe obligare non ſolum ad ingreſſum religionis, ſed etiam ad perpetuo remanendum, tenetur perpetuo remanere. Si autem intendit ſe obligare ad ingreſſum religionis cauſa experiendi, cum libertate remanendi, vel non remanendi, manifeſtum eſt quod remanere non tenetur. Si vero in vovendo ſimpliciter de ingreſſu religionis cogitavit, abſque hoc quod cogitaret de libertate exitus, vel de perpetuitate remanendi, videtur obligari ad ingreſſum religionis ſecundum formam iuris communis; quæ eſt ut ingredientibus detur annus probationis. Unde non tenetur perpetuo in religione permanere.

Ad primum ergo dicendum, quod melius eſt intrare religionem animo probandi quam penitus non intrare, quia per hoc diſponitur ad perpetuo remanendum. Nec tamen intelligitur aliquis retroire, vel reſpicere, niſi quando prætermittit id ad quod ſe obligavit: alioquin quicumque per aliquod tempus facit aliquod bonum opus, ſi non ſemper id faciat,

eiat, esset ineptus regno Dei: quod patet esse falsum.

Ad secundum dicendum, quod ille qui religionem ingreditur, si exeat, præsertim ex aliqua rationabili causa, non generat scandalum, nec dat malum exemplum; & si alius scandalizatur, erit scandalum passivum ex eius parte, non autem activum ex parte exeuntis: quia fecit quod licitum erat facere, & quod expediebat ei propter rationabilem causam, puta infirmitatem, aut debilitatem, aut aliquid huiusmodi.

Ad tertium dicendum, quod ille qui intrat ut statim exeat, non videtur satisfacere voto suo, quia ipse in vovendo hoc non intendit: & ideo tenetur mutare propositum, ut saltem velit experiri an ei expediat in religione remanere; non autem tenetur ad perpetuo remanendum.

ARTICULUS V. 912

Utrum pueri sint recipiendi in religione.

Sup. quæst. lxxxviii. *art.* 8. *ad* 2. *& art.* 9. *corp. & quol.* iii. *art.* ii. *& quol.* iv. *art.* 2. *& opusc.* xvii. *cap.* iii.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod pueri non sint recipiendi in religione. Quia extra, de regularibus, & transeuntibus ad religionem dicitur (cap. 1.) *Nullus tondeatur, nisi legitima ætate, & spontanea voluntate.* Sed pueri non videntur habere legitimam ætatem, nec spontaneam voluntatem, quia non habent perfecte usum rationis. Ergo videtur quod non sint in religione recipiendi.

2. Præterea. Status religionis videtur esse status pœnitentiæ: unde & religio dicitur a religando, vel a reeligendo, ut Augustinus dicit X. de civit. Dei (cap. iv. ante med. & Lib. de vera relig. sub fin.) Sed pueris non convenit pœnitentia. Ergo videtur quod non debeant religionem intrare.

3. Præterea. Sicut aliquis obligatur iuramento, ita & voto. Sed pueri ante annos quatuordecim non debent obligari iuramento, ut habetur in Decr. xxii. quæst. v. cap. *Pueri*, & cap. *Honestum*. Ergo videtur quod nec etiam sint voto obligandi.

4. Præterea. Illicitum videtur obligare aliquem tali obligatione quæ posset iuste irritari. Sed si aliqui impuberes obligant se religioni, possunt retrahi a parentibus, vel tutoribus: dicitur enim in Decr. xx. quæst. ii. (cap. ii.) quod *si puella ante duodecim ætatis annos sponte sua sacrum velamen assumpserit, possunt statim parentes eius, vel tutores id factum irritum facere, si voluerint.* Illicitum est ergo pueros, præsertim ante annos pubertatis, ad religionem recipere, vel obligare.

Sed contra est, quod dicit Dominus Matth. xix. 14. *Sinite parvulos, & nolite eos prohibere ad me venire*: quod exponens Origenes super Matth. (tract. vii. versus fin.) dicit, quod „ discipuli Iesu, priusquam discant rationem iustitiæ, reprehendunt eos qui pueros, & infantes offerunt Christo. Dominus autem exhortatur discipulos suos condescendere utilitatibus puerorum. Hoc ergo attendere debemus, ne æstimatione sapientiæ excellentiores contemnamus, quasi magni, pusillos Ecclesiæ, prohibentes pueros venire ad Iesum. "

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2. hu. quæst. ad 1.) duplex est religionis votum. Unum simplex, quod consistit in sola promissione Deo facta, quæ ex interiori mentis deliberatione procedit: & hoc votum habet efficaciam ex iure divino. Quod tamen dupliciter impediri potest. Uno modo per defectum deliberationis; ut patet in furiosis, quorum vota non sunt obligatoria, ut habetur extra, de regularibus, & transeuntibus ad religionem, cap. *Sicut tenor*. Et eadem est ratio de pueris qui nondum habent debitum usum rationis, per quem sint doli capaces: quem quidem pueri habent ut frequentius circa quartumdecimum annum, puellæ vero circa duodecimum, qui dicuntur anni pubertatis: in quibusdam tamen anticipatur, & in quibusdam tardatur secundum diversam dispositionem naturæ. Alio modo impeditur efficacia simplicis voti, si aliquis Deo voveat qui non est propriæ potestatis; puta si servus etiam usum rationis habens voveat se religionem intrare, aut etiam ordinetur ignorante domino: potest enim hoc dominus revocare, ut habetur in Decr. dist. liv. cap. *Si servus*. Et quia pueri, vel puellæ infra pubertatis annos naturaliter sunt in potestate patris quantum ad dispositionem suæ vitæ, poterit pater votum eorum revocare, vel acceptare, si sibi

Digitized by Google

sibi placuerit, ut expresse dicitur de muliere Num. xxx.

Sic ergo si puer ante annos pubertatis simplex votum emittat, antequam habeat plenum usum rationis, non obligatur ex voto; si autem habeat usum rationis ante annos pubertatis, obligatur quidem, quantum in se est, ex suo voto; tamen potest obligatio removeri per auctoritatem patris, in cuius potestate adhuc existit: quia ordinatio legis, qua unus homo subditur alteri, respicit id quod in pluribus accidit. Si vero annos pubertatis excedat, non potest revocari auctoritate parentum; si tamen nondum haberet plenum usum rationis, non obligaretur quoad Deum.

Aliud autem est votum solemne, quod facit monachum, vel religiosum: quod quidem subditur ordinationi Ecclesiae propter solemnitatem, quam habet annexam. Et quia Ecclesia respicit id quod in pluribus est, professio ante tempus pubertatis facta, quantumcumque aliquis habeat usum rationis plenum, vel sit doli capax, non habet suum effectum, ut faciat profitentem iam esse religiosum. Et tamen licet ante pubertatis annos profiteri non possint, possunt tamen cum voluntate parentum in religione recipi, ut nutriantur ibidem; sicut de Ioanne Baptista legitur Lucae 1. 80. quod *puer crescebat, & confortabatur spiritu, & erat in desertis*. Unde, sicut Gregorius dicit in II. Dialog. (cap. III. in fin.) *B. Benedicto Romani nobiles suos filios omnipotenti Deo nutriendos dare coeperunt*: quod est valde expediens, secundum illud Thren. III. 27. *Bonum est viro, cum portaverit iugum ab adolescentia sua*. Unde & communi consuetudine pueri applicantur illis officiis, vel artibus in quibus sunt vitam acturi.

Ad primum ergo dicendum, quod legitima aetas ad hoc quod aliquis tondeatur cum voto solemni religionis, est tempus pubertatis, in quo homo potest uti spontanea voluntate; sed ante annos pubertatis potest esse legitima aetas ad hoc quod aliquis tondeatur in religione nutriendus.

Ad secundum dicendum, quod religionis status principaliter ordinatur ad perfectionem consequendam, ut supra habitum est (quaest. clxxxvi. art. 1. ad 4.) & secundum hoc convenit pueris, qui de facili inducuntur: ex consequenti autem dicitur esse status poenitentiae, inquantum per observantiam religionis peccatorum occasiones tolluntur, ut supra dictum est (quaest. clxxxvii. art. 6.)

Ad tertium dicendum, quod pueri sicut non coguntur ad iurandum, sicut Canon dicit, ita non coguntur ad vovendum. Si tamen voto, vel iuramento se adstrinxerint ad aliquid faciendum, obligantur quoad Deum, si habeant usum rationis; sed non obligantur quoad Ecclesiam ante quatuordecim annos.

Ad quartum dicendum, quod Num. xxx. non reprehenditur mulier in puellari aetate constituta, si voveat absque consensu parentum; potest tamen revocari a parentibus: ex quo patet quod non peccat vovendo; sed intelligitur se voto obligare, quantum in se est, absque praeiudicio auctoritatis paternae.

ARTICULUS VI. 913

Utrum propter obsequium parentum debeat aliquis retrahi ab ingressu religionis.

Sup. quaest. CI. *art.* 4. *ad* 3. *&* 4. *& III. dist.* XXXVIII. *quaest.* II. *art.* 4. *quaest.* 2. *ad* 2. *& quol.* III. *art.* 16. *& quol.* X. *art.* 9. *& Matth.* XV.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod propter obsequium parentum debeant aliqui retrahi ab ingressu religionis. Non enim licet praetermittere id quod est necessitatis, ut fiat id quod est liberum voluntati. Sed obsequi parentibus cadit sub necessitate praecepti, quod datur de honoratione parentum Exod. xx. unde & Apostolus dicit I. ad Tim. v. 4. *Si qua vidua filios, aut nepotes habet, discat primum domum suam regere, & mutuam vicem reddere parentibus*. Ingredi autem religionem est liberum voluntati. Ergo videtur quod non debet aliquis praetermittere parentum obsequium propter religionis ingressum.

2. Praeterea. Maior videtur esse subiectio filii ad patrem quam servi ad dominum: quia filiatio est naturalis, servitus autem ex maledictione peccati, ut patet per Gen. IX. Sed servus non potest praetermittere obsequium domini sui, ut religionem ingrediatur, aut sacrum ordinem assumat, sicut habetur in Decr. dist LIV. cap. *Si servus*. Ergo multo minus potest filius obsequium patris praetermittere, ut ingrediatur religionem.

3. Praeterea. Maiori debito obligatur aliquis

aliquis parentibus quam his quibus debet pecuniam. Sed illi qui debent pecuniam aliquibus, non possunt religionem ingredi: dicit enim Gregorius in Regist. (Lib. VII. indict. I. epist. XI.) & habetur in Decr. dist. LIII. (cap. *Legem*,) quod *hi qui sunt rationibus publicis obligati, quando petunt monasterium, nullo modo suscipiendi sunt, nisi prius a negotiis publicis fuerint absoluti*. Ergo videtur quod multo minus filii possunt religionem ingredi, prætermisso paterno obsequio.

Sed contra est quod Matth. IV. 22. dicitur, quod *Iacobus, & Ioannes, relictis retibus, & patre, secuti sunt Dominum*. Ex quo, ut Hilarius dicit (can. III. in Matth. non procul a fin.) *docemur Christum secuturi, & sæcularis vitæ solicitudine, & paternæ domus consuetudine non teneri*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. CI. art. 2. ad 2.) cum de pietate ageretur, parentes habent rationem principii, inquantum huiusmodi: & ideo per se eis convenit ut filiorum curam habeant. Et propter hoc non licet alicui filios habenti religionem ingredi, omnino prætermissa cura filiorum, idest non proviso qualiter educari possint. Dicitur enim I. ad Tim. v. 8. quod *si quis suorum curam non habet, fidem negavit, & est infideli deterior*.

Per accidens tamen parentibus convenit ut a filiis adiuventur, inquantum scilicet sunt in necessitate aliqua constituti. Et ideo dicendum est, quod parentibus in necessitate existentibus, ita quod eis commode aliter quam per obsequium filiorum subveniri non possit, non licet filiis, prætermisso parentum obsequio, religionem intrare. Si vero non sint in tali necessitate ut filiorum obsequio multum indigeant, possunt, prætermisso parentum obsequio, filii religionem intrare etiam contra præceptum parentum: quia post annos pubertatis quilibet ingenuus libertatem habet quantum ad ea quæ pertinent ad dispositionem sui status, præsertim in his quæ sunt divini obsequii: & (a) *magis est obtemperandum Patri spirituum, ut vivamus*, quam parentibus carnis, ut Apostolus dicit ad Hebr. XII. 9. Unde Dominus, ut legitur Matth. VIII. & Lucæ IX. reprebendit discipulum, qui nolebat eum statim sequi intuitu paternæ sepulturæ: erant enim alii per quos illud opus impleri poterat, ut Chrysostomus dicit (hom. XXVIII. in Matth. a med.)

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum de honoratione parentum non solum se extendit ad corporalia obsequia, sed etiam ad spiritualia, & ad reverentiam exhibendam. Et ideo etiam illi qui sunt in religione, implere possunt præceptum de honoratione parentum, pro eis orando, & eis reverentiam, & auxilium impendendo, secundum quod religiosos decet: quia etiam illi qui in sæculo vivunt, diversimode parentes honorant secundum eorum conditionem.

Ad secundum dicendum, quod quia servitus est in pœnam peccati inducta, ideo per servitutem aliquid adimitur homini quod alias ei competeret, ne scilicet libere de sua persona possit disponere: servus enim id quod est, domini est. Sed filius non patitur detrimentum ex hoc quod subiectus est patri, quin possit de sua persona libere disponere, transferendo se ad obsequium Dei: quod maxime pertinet ad hominis bonum.

Ad tertium dicendum, quod ille qui est obligatus ad aliquid certum, non potest illud licite prætermittere, facultate existente. Et ideo si aliquis sit obligatus ut alicui rationem ponat, vel ut certum debitum reddat, non potest hoc licite prætermittere, ut religionem ingrediatur. Si tamen debeat aliquam pecuniam, & non habeat unde reddat, tenetur facere quod potest, ut scilicet cedat bonis suis creditori. Propter pecuniam autem persona liberi hominis secundum iura civilia (Lib. *Ob æs*, cap. de actionib. & obligation. in Syntagmate Iuris, Lib. XIV. cap. III. num. 12.) non obligatur, sed solum res: quia persona liberi hominis superat omnem æstimationem pecuniæ. Unde licite potest, exhibitis rebus suis, religionem intrare: nec tenetur in sæculo remanere, ut procuret unde debitum reddat. Filius autem non tenetur ad aliquod speciale debitum patri, nisi forte in casu necessitatis, ut dictum est (in corp. art.)

AR-

(a) *Vulgata*: Non multo magis obtemperabimus Patri spirituum, & vivemus?

ARTICULUS VII. 914

Utrum presbyteri curati possint licite religionem ingredi.

Sup. quæst. clxxxiv. *art.* 3. *& opusc.* xviii. *cap.* xxv.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod presbyteri curati non possint licite religionem ingredi. Dicit enim Gregorius in Pastor. (par. iii. cap. i. admonir. 5. parum a princ.) quod *ille qui curam animarum suscipit, terribiliter admonetur, cum dicitur: Fili mi, si spoponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum manum tuam:* & subdit: *Spondere namque pro amico, est alienam animam in periculo suæ conversationis accipere.* Sed ille qui obligatur homini pro aliquo debito, non potest intrare religionem, nisi solvat id quod debet, si possit. Cum ergo sacerdos possit curam animarum agere, ad quam se obligavit in periculum animæ suæ, videtur quod non liceat ei, prætermissa cura animarum, religionem intrare.

2. Præterea. Quod uni licet, pari ratione omnibus similibus licet. Sed si omnes presbyteri habentes curam animarum religionem intrarent, remanerent plebes absque cura pastorum: quod esset inconveniens. Ergo videtur quod presbyteri curati non possint licite religionem intrare.

3. Præterea. Inter actus ad quos religiones ordinantur, præcipui sunt illi quibus aliquis contemplata aliis tradit. Huiusmodi autem actus competunt presbyteris curatis, & Archidiaconis, quibus ex officio competit prædicare, & confessiones audire. Ergo videtur quod non liceat presbytero curato, vel Archidiacono transire ad religionem.

Sed contra est quod in Decr. xix. quæst. ii. cap. *Duæ sunt leges*, dicitur: *Si quis clericorum in Ecclesia sua sub Episcopo populum retinet, & sæculariter vivit, si afflatus Spiritu sancto in aliquo monasterio, vel regulari canonia se salvare voluerit, etiam Episcopo suo contradicente, eat liber nostra auctoritate.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 3. hu. quæst. ad 3. & quæst. lxxxviii. art. 12. ad 1.) obligatio voti perpetui præfertur omni alii obligationi. Obligari autem voto perpetuo, & solemni ad vacandum divinis obsequiis, competit proprie Episcopis, & religiosis. Presbyteri autem curati, & Archidiaconi non obligantur voto perpetuo, & solemni ad curam animarum retinendam, sicut ad hoc obligantur Episcopi. Unde Episcopi præsulatum non possunt deserere quacumque occasione, absque auctoritate Romani Pontificis, ut habetur extra de reg. & transeuntibus ad relig. cap. *Licet*. Archidiaconi autem, & presbyteri curati possunt libere abrenuntiare Episcopo curam eis commissam, absque speciali licentia Papæ, qui solus potest in votis perpetuis dispensare. Unde manifestum est quod Archidiaconis, & presbyteris curatis licet ad religionem transire.

Ad primum ergo dicendum, quod presbyteri curati, & Archidiaconi obligaverunt se ad curam agendam subditorum, quamdiu retinent Archidiaconatum, vel parochiam; non autem obligaverunt se ad hoc quod perpetuo Archidiaconatum, vel parochiam teneant.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit contra Vigil. (cap. vi. in princ. & incipit, *Multa in orbe,*) *Quamvis a te linguæ vipereæ morsus sævissimos patiantur*, scilicet Religiosi, *quibus argumentaris, & dicis: Si omnes se clauserint, & fuerint in solitudine, quis celebrabit Ecclesias? quis sæculares homines lucrifaciet? quis peccantes ad virtutes poterit exhortari? Hoc enim modo si omnes tecum fatui sint, sapiens esse quis poterit? Et virginitas non erit approbanda: si enim virgines omnes fuerint, & nuptiæ non fuerint, interibit genus humanum. Rara est virtus, nec a pluribus appetitur.* Patet ergo quod hic timor stultus est; puta si aliquis timeret haurire aquam, ne flumen deficeret. (*a*)

AR-

(a) *Deest solutio ad tertium in mss. & edit. omnibus, Edit. Patav.* Ad tertium patet solutio ex dictis: *quod verissimum est.*

Digitized by Google

ARTICULUS VIII. 915

Utrum liceat de una religione transire ad aliam.

IV. dist. XXVII. *quæst.* I. *art.* 3. *quæst.* I. & *III. dist.* XXXVIII. *quæst.* I. *art.* 4. *quæst.* 3. *ad* 2.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod non liceat de una religione transire ad aliam, etiam arctiorem. Dicit enim Apostolus ad Hebr. x. 25. *Non deserentes collectionem nostram, sicut est consuetudinis quibusdam*: Glossa (interl.) „ qui scilicet vel timore persecutionis „ cedunt, vel propria præsumptione a „ peccatoribus, vel imperfectis, ut iusti „ videantur, recedunt." Sed hoc videntur facere qui de una religione transeunt ad aliam perfectiorem. Ergo videtur hoc esse illicitum.

2. Præterea. Professio monachorum est arctior quam professio regularium canonicorum, ut habetur extra, de statu monach. & can. reg. cap. *Quod Dei timorem*. Sed non licet alicui transire de statu canonicorum regularium ad statum monachorum: dicitur enim in Decr. XIX. quæst. III. (cap. II.) *Mandamus, & universaliter interdicimus, ne quis canonicus regulariter professus, nisi (quod absit) publice lapsus fuerit, monachus efficiatur*. Ergo videtur quod non liceat alicui transire de una religione ad aliam maiorem.

3. Præterea. Tamdiu obligatur aliquis ad implendum quod vovit, quamdiu potest licite illud implere; sicut si aliquis vovit continentiam servare, etiam post contractum matrimonium per verba de præsenti, ante carnalem copulam tenetur implere votum, quia hoc potest facere religionem intrando. Si ergo aliquis licite potest transire de una religione ad aliam, tenebitur hoc facere, si ante hoc voverit existens in sæculo: quod videtur esse inconveniens, quia ex hoc plerumque scandalum generari posset. Ergo non potest aliquis religiosus de una religione transire ad aliam arctiorem.

Sed contra est quod dicitur in Decr. XX. quæst. IV. (cap. I.) *Virgines sacræ si pro lucro animæ suæ propter districtiorem vitam ad aliud monasterium pergere disposuerunt, ibique commanere decreverunt, sancta Synodus concedit*: & eadem ratio videtur esse de quibuscumque religiosis. Ergo potest aliquis licite transire de una religione ad aliam.

Respondeo dicendum, quod transire de religione, ad religionem, nisi propter magnam utilitatem, vel necessitatem, non est laudabile: tum quia ex hoc plerumque scandalizantur illi qui relinquuntur: tum etiam quia facilius proficit aliquis in religione quam consuevit, quam in illa quam non consuevit, ceteris paribus. Unde in collationibus Patrum (collat. XIV. cap. V. in princ.) Abbas Nesteros dicit: *Unicuique utile est secundum propositum quod elegit, ut summo studio, ac diligentia ad operis arrepti perfectionem pervenire festinet, & nequaquam a sua, quam elegit semel, professione discedat*. Et postea subdit (cap. VI.) rationem assignans: *Impossibile namque est unum & eumdem hominem simul universis fulgere virtutibus: quas si quis voluerit pariter affectare, in id incidere eum necesse est, ut dum omnes sequitur, nullam integre consequatur*. Diversæ enim religiones præeminent secundum diversa virtutum opera.

Potest tamen aliquis laudabiliter de una religione transire ad aliam, triplici ex causa. Primo quidem zelo perfectioris religionis: quæ quidem excellentia, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 6.) non attenditur secundum solam (a) arctitudinem, sed principaliter secundum id ad quod religio ordinatur, secundario vero secundum discretionem observantiarum debito fini proportionatarum. Secundo propter declinationem religionis a debita perfectione; puta si in aliqua religione arctiori incipiant religiosi remissius vivere, laudabiliter transit aliquis ad religionem etiam minorem, si melius observetur. Unde in collationibus Patrum (collat. XIX. cap. III. v. & VI.) Abbas Ioannes de seipso dicit, quod a vita solitaria, in qua professus fuerat, transiit ad minorem, scilicet eorum qui vivunt in societate, propter hoc quod vita eremitica cœperat declinare, & laxius observari. Tertio propter infirmitatem, vel debilitatem; ex qua interdum provenit quod non potest aliquis arctioris religionis statuta servare, posset autem servare statuta religionis laxioris.

Sed in his tribus casibus potest esse differentia. Nam in primo casu debet quidem propter humilitatem licentiam petere, quæ tamen ei negari non potest,

(a) *Ita mss. & editi passim. Al.* altitudinem.

Digitized by Google

est, dummodo constet illam religionem esse arctiorem. Si vero de hoc probabiliter dubitetur, est in hoc superioris iudicium requirendum, ut habetur extra, de regularibus, & transeuntibus ad religionem, cap. *Licet*. Similiter requiritur superioris iudicium in secundo casu. In tertio vero casu (*a*) etiam est necessaria dispensatio.

Ad primum ergo dicendum, quod illi qui ad arctiorem religionem transeunt, non faciunt hoc praesumptuose, ut iusti videantur, sed devote, ut iustiores fiant.

Ad secundum dicendum, quod utraque religio, scilicet monachorum, & canonicorum regularium, ordinatur ad opera vitae contemplativae: inter quae praecipua sunt ea quae aguntur in divinis mysteriis: ad quae ordinatur directe ordo canonicorum regularium, quibus per se competit quod sint clerici religiosi. Sed ad religionem monachorum non per se competit ut sint clerici, ut habetur in Decr. XVI. quaest. I. (cap. *Nemo potest*, & cap. *Alia causa*.) Et ideo quamvis ordo monachorum sit arctioris observantiae, si monachi essent laici, liceret transire ab ordine monachorum ad ordinem canonicorum regularium, secundum illud Hieronymi ad Rusticum monachum (epist. IV. aliquant. a med.) *Sic vive in monasterio, ut clericus esse merearis*: non autem e converso, ut habetur in Decr. XVI. quaest. I. in decr. inducto. Sed si monachi sint clerici sacris mysteriis obsequentes, habent id quod est canonicorum regularium cum maiori arctitudine: & ideo transire licitum erit de ordine canonicorum regularium ad ordinem monachorum, petita tamen superioris licentia, ut dicitur XIX. quaest. III. cap. *Statuimus*.

Ad tertium dicendum, quod votum solemne, quo quis obligatur minori religioni, est fortius quam votum simplex, quo quis astringitur maiori religioni. Post votum enim simplex si contraheret aliquis matrimonium, non dirimeretur, sicut post votum solemne. Et ideo ille qui iam professus est in minori religione, non tenetur implere votum simplex, quod emisit de intrando religionem maiorem.

(a) Ita mss. & editi potiores. Al. deest etiam.

ARTICULUS IX. 916

Utrum aliquis debeat alios inducere ad religionem intrandam.

Quol. III. *art.* II. & 14.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod nullus debeat alios inducere ad religionem intrandam. Mandat enim beatus Benedictus in regula sua (cap. LVIII.) quod *venientibus ad religionem non sit facilis praebendus ingressus; sed probandum est, an spiritus ex Deo sint*: & hoc etiam docet Cassianus in IV. Lib. de institutis coenobiorum (cap. III.) Multo ergo minus licet aliquem ad religionem inducere.

2. Praeterea. Matth. XXIII. 15. Dominus dicit: *Vae vobis, qui circuitis mare, & aridam, ut faciatis unum proselytum, & cum factus fuerit, facitis eum filium gehennae duplo quam vos*. Sed hoc videntur facere qui homines ad religionem inducunt. Ergo videtur hoc esse vituperabile.

3. Praeterea. Nullus debet aliquem inducere ad id quod pertinet ad eius detrimentum. Sed illi qui inducuntur ad religionem, quandoque ex hoc incurrunt detrimentum, quia quandoque sunt obligati ad maiorem religionem. Ergo videtur quod sit laudabile aliquos inducere ad religionem.

Sed contra est quod dicitur Exod. XXVI. *Cortina cortinam trahit*. Debet ergo unus homo alium trahere ad Dei obsequium.

Respondeo dicendum, quod inducentes alios ad religionem non solum non peccant, sed magnum praemium merentur. Dicitur enim Iacobi ult. 20. *Qui converti fecerit peccatorem ab errore viae suae, salvabit animam eius a morte, & operiet multitudinem peccatorum*: & Dan. XII. 3. dicitur, quod *qui ad iustitiam erudiunt plurimos, erunt quasi stellae in perpetuas aeternitates*.

Posset tamen contingere circa huiusmodi inductionem triplex inordinatio. Primo quidem, si violenter aliquis alium ad religionem cogeret: quod prohibetur in Decr. XX. quaest. III. (cap. *Praesens*.) Secundo, si aliquis simoniace alium ad religionem trahat, muneribus datis, ut prohibetur in Decr. ibidem, quaest. II. cap. *Quam pios*. Nec tamen ad hoc pertinet

tinet, si aliquis alicui pauperi necessaria subministret in saeculo nutriens eum ad religionem; vel si sine pacto aliqua munuscula tribuat ad familiaritatem captandam. Tertio, si mendaciis eum alliciat: imminet enim sic inducto periculum ne cum se deceptum invenerit, retrocedat; & sic *fiant novissima illius hominis peiora prioribus*, ut dicitur Lucae XI. 26.

Ad primum ergo dicendum, quod illis qui ad religionem inducuntur, nihilominus reservatur probationis tempus, in quo difficultates religionis experiuntur: & sic non facilis aditus ei datur ad religionis ingressum.

Ad secundum dicendum, quod secundum Hilarium (can. XXIV. in Matth. cir. med.) verbum illud Domini praenuntiativum fuit perversi studii Iudaeorum, quo post Christi praedicationem Gentiles, vel etiam Christianos ad Iudaicum ritum trahendo faciunt dupliciter gehennae filios: quia scilicet peccata pristina, quae commiserunt in Iudaismo, eis non dimittuntur, & nihilominus incurrunt Iudaicae perfidiae reatum: & secundum hoc non facit ad propositum. Secundum Hieronymum autem (in hunc loc. Matth.) hoc refertur ad Iudaeos etiam pro statu illo in quo legalia observari licebat, quantum ad hoc quod ille qui ab eis ad Iudaismum convertebatur, *dum esset Gentilis, simpliciter errabat; videns autem magistrorum vitia revertitur ad vomitum suum, & Gentilis factus, quasi praevaricator, maiori poena fit dignus*. Ex quo patet quod trahere alios ad cultum Dei, vel ad religionem non est vituperabile, sed hoc solum quod aliquis ei qui convertitur, det malum exemplum, unde peior efficiatur.

Ad tertium dicendum, quod in maiori includitur minus. Et ideo ille qui est obligatus voto, vel iuramento ad ingressum minoris religionis, potest licite induci ad hoc quod ad maiorem religionem transeat; nisi sit aliquid speciale quod impediat, puta infirmitas, vel spes maioris profectus in minori religione. Ille vero qui est obligatus voto, vel iuramento ad ingressum maioris religionis, non potest licite induci ad minorem religionem, nisi ex aliqua speciali causa evidenti: & hoc cum dispensatione superioris.

ARTICULUS X. 917

Utrum sit laudabile quod aliquis religionem ingrediatur absque multorum consilio, & diuturna deliberatione praecedente.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod non sit laudabile quod aliquis religionem ingrediatur absque multorum consilio, & diuturna deliberatione praecedente. Dicitur enim I. Ioan. IV. I. *Nolite credere omni spiritui, sed probate spiritus, si ex Deo sint*. Sed quandoque propositum religionem intrandi non est ex Deo, cum frequenter per exitum religionis dissolvatur: dicitur enim Act. V. 39. *Si est hoc consilium ex Deo, non poteritis dissolvere illud*. Ergo videtur quod magna examinatione praecedente debeant aliqui religionem intrare.

2. Praeterea. Proverb. XXV. 9. dicitur: *Causam tuam tracta cum amico tuo*. Sed maxime videtur hominis esse causa quae pertinet ad mutationem status. Ergo videtur quod non debeat aliquis religionem intrare, nisi prius cum amicis suis tractet.

3. Praeterea. Dominus Lucae XIV. 29. inducit similitudinem de homine, qui vult turrim aedificare, quod *prius sedens computat sumptus qui sunt ei necessarii, si habeat ad perficiendum*; ne insultetur ei: *Quia hic homo coepit aedificare, & non potuit consummare*. Sumptus autem ad turrim aedificandam, ut Augustinus dicit in epist. ad Laetum (CCXLIII. al. XXXVIII. aliquant. a princ.) nihil est aliud quam *ut renuntiet unusquisque omnibus quae sunt eius*. Contingit autem quandoque quod hoc multi non possunt, & similiter alias religionis observantias portare: in cuius figura I. Reg. XVII. dicitur, quod David non poterat incedere in armis Saulis, quia non habebat usum. Ergo videtur quod non debeat aliquis religionem intrare, nisi diuturna deliberatione praemissa, & multorum consilio habito.

Sed contra est quod dicitur Matth. IV. quod ad vocationem Domini Petrus, & Andreas, *relictis retibus, continuo secuti sunt eum*: ubi Chrysostomus dicit super Matthaeum (hom. XIV. ante med.) „Talem obedientiam Christus quaerit a nobis, ut neque instanti temporis moremur.“

Respondeo dicendum, quod diuturna deli-

deliberatio, & multorum consilia requiruntur. in magnis dubiis, ut Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. III.) In his autem quæ sunt certa, & determinata, non requiritur consilium. Circa ingressum autem religionis tria possunt considerari. Primo quidem ipse religionis ingressus secundum se: & sic certum est quod ingressus religionis est melius bonum: & qui de hoc dubitat, quantum est in se, derogat Christo, qui hoc consilium dedit. Unde Augustinus dicit in Lib. de verbis Dom. (serm. VII. cap. II. parum a princ.) *Vocat te Oriens, idest Christus, & tu attendis Occidentem, idest ad hominem mortalem, & errare potentem.*

Alio modo potest considerari religionis ingressus per comparationem ad vires eius qui est religionem ingressurus: & sic etiam non est locus dubitationis de ingressu religionis: quia illi qui religionem ingrediuntur, non confidunt in sua virtute se posse subsistere, sed auxilio virtutis divinæ, secundum illud Isa xl. 31. *Qui sperant in Domino, mutabunt fortitudinem, assument pennas, sicut aquilæ, current, & non laborabunt, ambulabunt, & non deficient.* Si tamen sit aliquod speciale impedimentum (puta infirmitas corporalis, vel onera debitorum, vel aliqua huiusmodi) in his requiritur deliberatio, & consilium cum his de quibus speratur quod prosint, & non impediant. Unde dicitur Eccle. XXXVII. 12. *Cum viro irreligioso tractas de sanctitate, & cum iniusto de iustitia?* quasi dicat, non: unde sequitur: *Non attendas his in omni consilio, sed cum viro sancto assiduus esto.* In quibus tamen non est diuturna deliberatio habenda. Unde Hieronymus dicit in epist. ad Paulin. (CIII. prope fin.) *Festina, quæso te, & hærenti in solo naviculæ funem magis præscinde quam solve.*

Tertio autem modo considerari potest modus religionem intrandi, & quam religionem aliquis ingredi debeat: & de talibus potest haberi etiam consilium cum his qui non impediant.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, *Probate spiritus, si ex Deo sint,* locum habet in his quæ dubia sunt, utrum spiritus Dei sint; sicut dubium potest esse in his qui iam sunt in religione, utrum illi qui religioni se offert, spiritu Dei ducatur, an simulate accedat. Et ideo debent accedentem probare, utrum divino spiritu moveatur. Sed illi qui ad religionem accedit, non potest esse dubium, an propositum de ingressu religionis in corde eius exortum sit a spiritu Dei, cuius est ducere hominem in terram rectam. Nec propter hoc ostenditur non esse ex Deo quod aliqui retrocedunt: non enim omne quod a Deo est, est incorruptibile: alioquin creaturæ corruptibiles non essent ex Deo, ut Manichæi dicunt; neque etiam aliqui qui habent a Deo gratiam, possent illam amittere, quod etiam est hæreticum. Sed consilium Dei est indissolubile, quo etiam corruptibilia, & mutabilia facit, secundum illud Isaiæ XLVI. 10. *Consilium meum stabit, & omnis voluntas mea fiet.* Et ideo propositum de ingressu religionis non indiget probatione, utrum sit a Deo, quia *certa discussione non eget,* ut dicit Glossa (interl.) super illud I. ad Thessal. ult. *Omnia probate.*

Ad secundum dicendum, quod sicut *caro concupiscit adversus spiritum,* ut dicitur ad Galat. V. 17. ita etiam frequenter amici carnales adversantur profectui spirituali, secundum illud Micheæ VII. 6. *Inimici hominis domestici eius.* Unde Cyrillus exponens illud Luc. IX. 6. *Permitte me renuntiare his qui domi sunt,* dicit: (hab. in Cat. aur. D. Thom.) *Quærere renuntiare his qui domi sunt, ostendit quod utcumque divisus sit. Nam communicare proximis, & consulere nolentes æqua sapere, indicat adhuc utcumque languentem, & retrocedentem. Propter quod audit a Domino: Nemo, cum posuerit manum ad aratrum, & aspexerit retro, habilis est ad regnum Dei. Aspicit enim retro qui dilationem quærit occasione redeundi domum, & cum propinquis conferendi.*

Ad tertium dicendum, quod per ædificationem turris significatur perfectio christianæ vitæ. Abrenuntiatio autem propriorum est sumptus ad ædificandam turrim. Nullus autem dubitat, vel deliberat, an velit habere sumptus, vel an possit turrim ædificare, si sumptus habeat; sed hoc sub deliberatione ponitur, an aliquis sumptus habeat. Similiter sub deliberatione cadere non oportet, utrum aliquis debeat abrenuntiare omnibus quæ possidet, vel si hoc faciendo, ad perfectionem pervenire possit; sed hoc cadit sub deliberatione, utrum hoc quod facit, sit abrenuntiare omnibus quæ possidet: quia nisi abrenuntiaverit (quod est sumptus habere) *non potest* (ut ibidem subditur) *Chri-*

Digitized by Google

Christi esse discipulus; quod est turrim ædificare. Timor autem eorum qui trepidant, an per religionis ingressum possint ad perfectionem pervenire, esse irrationabilis ex multorum exemplo convincitur. Unde Augustinus dicit VIII. Confess. (cap. xi. a med.) *Aperiebatur ab ea parte, qua intenderam faciem, & quo transire trepidabam, casta dignitas continentiæ, honeste blandiens ut venirem, neque dubitarem, & extendens ad me suscipiendum, & amplectendum pias manus, plenas gregibus bonorum exemplorum. Ibi tot pueri, & puellæ, ibi iuventus multa, & omnis ætas, & graves viduæ, & virgines anus. Et irridebat me irrisione exhortatoria, quasi diceret: Tu non poteris quod isti, & istæ? An isti, & istæ in semetipsis possunt, & non in Domino Deo suo? Quid in te stas, & non stas? Proiice te in eum: noli metuere: non se subtrahet, ut cadas: proiice te securus, excipiet te, & sanabit te.*

Exemplum autem illud quod inducitur de David, non facit ad propositum: quia *arma Saulis*, sicut Glossa (interl. sup. illud I. Reg. xvii. *Et deposuit ea*) dicit, *sunt legis sacramenta, tamquam onerantia*; religio autem est suave iugum Christi: quia, ut Gregorius dicit in IV. Moral. (cap. xxx. parum a princ.) *quid grave mentis nostræ cervicibus imponit, qui vitari omne desiderium quod perturbat, præcipit, qui declinari laboriosa mundi huius itinera monet?* Quod quidem suave iugum super se tollentibus, refectionem divinæ fruitionis repromittit, & sempiternam requiem animarum: ad quam nos perducat ipse qui promisit, IESUS Christus Dominus noster, qui est super omnia Deus benedictus in sæcula. Amen.

FINIS TOMI XXIII.

11. 1 81

Digitized by Google

005659081